

# Historische Studien

unter Mitwirkung der Herren Universitäts-Professoren: W. Andreas, O. Becker, G. Beckmann †, G. v. Below †, G. Beyerhaus, A. Brackmann, A. Cartellieri, F. Delitzsch †, W. Goetz, F. Hartung, A. Hasenclever, R. Holtzmann, P. Joachimsen †, H. Lietzmann, E. Marcks, F. Meinecke, G. Mentz, W. Mommsen, H. Oncken, F. Philippi, A. Wahl, A. Weber, G. Wolff, J. Ziekursch u. a. herausgegeben von Dr. Emil Ebering.

== Heft 338 ==

---

## Moritz August von Bethmann-Hollweg und der Protestantismus

(Religion, Rechts- und Staatsgedanke)

Von

**Dr. Fritz Fischer**

---

Verlag Dr. Emil Ebering  
Berlin 1937

Nachdruck mit Genehmigung vom  
Matthiesen Verlag, Lübeck

KRAUS REPRINT LTD.  
Vaduz  
1965

Reprinted from a copy in the collections of  
The New York Public Library

Printed in the United States of America

## Vorwort.

Das vorliegende Buch will ein Bild der Persönlichkeit des Rechtsgelehrten und preußischen Kultusministers der „Neuen Ära“ Moritz August von Bethmann-Hollweg geben. Die Religion steht dabei im Vordergrund, da sie neben Wissenschaft und Politik das dieses Leben beherrschende Element war. Die Rechts- und die Staatsanschauung Bethmann-Hollwegs empfangen, wie unsere Untersuchung zeigt, durch die religiöse Eigenart des Mannes ihr charakteristisches Gepräge. Eben diese besondere Note seiner Religiosität und dadurch bestimmt seiner politischen Ideen trennt ihn auch von den Lutherisch-Konservativen und den Liberalen. In diesem Zusammenhang von Religion und Politik liegt ein Moment, das über das bloß Biographische hinausgeht und ein allgemeines historisches Interesse hat, soviel Interessantes und soviel Neues die Erzählung dieses Lebens an sich schon zur inneren Geschichte der Restaurationszeit beibringen kann. — Die praktische Tätigkeit des Kirchenmannes v. Bethmann-Hollweg, die etwa 1846 nach außen hin einsetzt, und die eine Einigung des deutschen Protestantismus anstrebte, werde ich selbst in einem zweiten Bande behandeln; die praktisch-politische Tätigkeit des Mannes als Konservativer in den Jahren seit 1848 und als Gründer und Haupt einer konservativen Oppositionspartei wird von anderer Seite dargestellt werden.

Das Buch ist dadurch ermöglicht worden, daß mir der gesamte Nachlaß des Moritz August von Bethmann-Hollweg in liebenswürdigster Weise zur Benutzung überlassen wurde. Dafür gedenke ich in Dankbarkeit des verstorbenen Herrn Gesandten a. D. Gerhard von Mutius und des verstorbenen Herrn Generalleutnants a. D. Albert von Mutius, die mir den Zugang zu diesem Nachlaß vermittelt haben. Albert von Mutius hat selbst aus dem reichen Nachlaß seines mütterlichen Großvaters wesentliche Stücke des Briefwechsels des Grafen Albert Pourtalès veröffentlicht und eine Charakteristik dieses Mannes und seiner Politik gegeben (Graf Albert Pourtalès. Ein preußisch-deutscher Staats-



mann. Herausgegeben von Albert von Mutius, Berlin 1933) und hat auch meine Arbeit mit wärmster Anteilnahme begleitet und mir vielfache Anregung gegeben. Für jederzeit bewiesenes freundliches Interesse und für Förderung und Unterstützung meiner Arbeit möchte ich ferner meinen verbindlichsten Dank aussprechen Herrn Generalmajor a. D. Max von Mutius in Gellenau und Herrn Felix von Bethmann-Hollweg in Hohenfinow.

Eine Ergänzung zu dem familiengeschichtlichen Teil meines Buches ist die Veröffentlichung: Die Nachkommen des Moritz August von Bethmann-Hollweg und seiner Gemahlin Auguste geb. Gebser, herausgegeben von Theodora von Kessel, geb. von Bethmann-Hollweg, im Verlag für Sippenforschung und Wapenkunde C. A. Starke, Görlitz 1935. Darin finden sich auch gute Bilder von Moritz August v. Bethmann-Hollweg und seiner Frau (darunter ein Familienbild von 1825 von Carl Begas Vater) und seinen fünf Kindern (Theodor, auf Runowo und Burg Rheineck; Felix, auf Hohenfinow; Anna, verh. Gräfin Pourtalès; Gerta, verh. von Mutius; Elisabeth, verh. Freifrau von Dobeneck). Ein gutes Altersbild Bethmann-Hollwegs findet sich auch unter den Studien von Menzel (die die Nationalgalerie in Berlin aufbewahrt) für das bekannte Bild der Krönung von 1861, an der Bethmann-Hollweg als Minister teilnahm.

Fritz Fischer.

Berlin, im Sommer 1938.



## Inhaltsverzeichnis.

	Seite
<b>Einleitung</b>	11
 <b>Erster Teil.</b>	
Entwicklung Bethmann-Hollwegs bis zu seinem ersten Bruch mit den Christlich-Konservativen (1845/46), das ist zugleich bis zu seinem ersten öffentlichen Auftreten . . . . .	17
 <b>Kapitel I. Frankfurt a. M. 1795—1810</b> . . . . .	19
Vorfahren und Elternhaus . . . . .	19
Schule und Bildung. Carl Ritter . . . . .	26
Religion und politische Umwelt . . . . .	30
 <b>Kapitel II. Genf 1811/12</b> . . . . .	37
Gesellschaft und Wissenschaft . . . . .	37
Religion und Staat . . . . .	39
 <b>Kapitel III. Italien 1812/13</b> . . . . .	42
Romantik und Klassik . . . . .	43
Die christliche Kunst: Altflorentinische Schule . . . . .	45
Die Nazarener . . . . .	46
Katholische Kirche . . . . .	48
 <b>Kapitel IV. Göttingen 1813/15</b> . . . . .	51
Befreiungskriege . . . . .	51
Romantische Wissenschaft . . . . .	53
Braut und Frau . . . . .	54
 <b>Kapitel V. Berlin 1815/17</b> . . . . .	56
Romantik und Erweckungsbewegung . . . . .	56
Savigny und die historische Rechtsschule . . . . .	58
Schleiermacher und Hermes . . . . .	59
Die Erweckung im katholischen Bayern . . . . .	61
Sailer und seine Schüler: Gossner - Lindl - Boos 61 — Frau von Krüdener 63 — Der Spiritualismus 63	

	Seite
Die Erweckung in Berlin . . . . .	68
Einwirkung aus Bayern 68 — Der „Durchbruch“ Neujahrnacht 1816/17 70 — Der Freundeskreis 1816/17 77 — Bei Gossner in München 1817 74	
Bethmann-Hollwegs Religion . . . . .	78
Zeugnisse für das Christentum der Erweckung 79, 80, 81, 82 — Systematische Darstellung 86	
<b>Kapitel VI. Berlin 1819/29 . . . . .</b>	<b>96</b>
Göttingen und Frankfurt 1817/18/19 . . . . .	96
Noch einmal Jugendkreis, 1819/20 . . . . .	98
Bethmann-Hollweg und Ludwig von Gerlach . . . . .	102
Die Berliner christlich-konservative Gesellschaft . . . . .	108
Strauss und Gossner . . . . .	111
„Christliche“ Reisen . . . . .	114
Der Réveil . . . . .	118
Wissenschaft und Politik . . . . .	128
<b>Kapitel VII. Bonn 1829/40 . . . . .</b>	<b>131</b>
Das Rheinland . . . . .	131
Gesellschaftskreis . . . . .	133
Die Kirche . . . . .	136
Synodalverfassung 137 — Union 139 — Vermittlungstheologie 140	
Verhältnis zu den kirchlichen Vorgängen und zu den Freunden im Osten . . . . .	146
Gesangsbuchstreit 146 — Hallesche Denuntiation 147 — Sepa- ration der Altlutheraner 147 — Kölner Kirchenstreit 148	
Niebuhr, die Julirevolution und die Politik . . . . .	150
Rheineck. Kunst und Wissenschaft . . . . .	154
<b>Kapitel VIII. In den ersten Jahren der Regierung Friedrich Wilhelms IV. . . . .</b>	<b>157</b>
Beginn öffentlicher Wirksamkeit in Staat und Kirche . . . . .	157
Friedrich Wilhelm IV. und Bethmann-Hollweg . . . . .	160
Die religiöse Gruppierung in der Umgebung des Königs . . . . .	166
Der König zwischen Bunsen und Ludwig von Gerlach 167 — Gegensatz von Bunsen und Stahl 169 — Der König und die Union 170	
Die Kirchenfrage und ihr politischer Sinn . . . . .	173
Die „Pietisten“ als politische Gruppe . . . . .	177

Auseinandersetzung und Bruch mit Ludwig von Gerlach (1842/45) . . . . .	179
Die Einheit des Glaubens 180 — Stellung zu den Lichtfreunden 182 — Gerlachs Katholizität 182 — Bethmann-Hollwegs Katholizität 183 — Politische Tendenzen 184 — Anklage und Verteidigung 185 — Verfassung und Bekenntnis 188 — Keine Verständigung 189 — Praktische Konsequenzen: kirchlich 191 — politisch 191	
Bethmann-Hollweg und das Ministerium Savigny . . . . .	193
Bethmann-Hollweg und das Ministerium Eichhorn und die Kirchenpolitik des Königs . . . . .	195
Bethmann-Hollweg als Bonner Kurator . . . . .	199
Arndt; Dahlmann 199 — Verhältnis der katholisch-theologischen Fakultät zum erzbischöflichen Stuhl 200 — Droste-Vischering und Geißel 201 — Ultramontane und Pietisten 202	
Bethmann-Hollweg in der Rheinischen Kirche . . . . .	203
Die Provinzialsynode 1844 203 — Das spezifisch Rheinländische 208	

## Zweiter Teil.

Persönlichkeit und Weltanschauung.

Die Einheit von Religion, Recht und Politik in der Idee der Freiheit . . . . .	213
--	-----

### Kapitel I. Persönlichkeit . . . . . 215

„Gemeinschaft, das Grundgesetz der Geisterwelt“ . . . . .	216
---	-----

Die Synthese: „Freiheit und Positivität“ . . . . .	219
--	-----

### Kapitel II. Geschichtsanschauung . . . . . 223

Die Entwicklung zur Freiheit . . . . .	223
--	-----

Der Christ hat das Maß auch für die Politik . . . . .	227
---	-----

Der Protestantismus als politisches Prinzip . . . . .	229
---	-----

Rußland 229 — Frankreich 230 — England 230 — Preußen-Deutschland 231

Wachsenlassen und Gestalten . . . . .	233
---------------------------------------	-----

Zwischen Absolutismus der Freiheit und Absolutismus der Autorität 234 — Gestaltender Konservatismus 235 — Christentum gegen die Pseudo-Konservativen 236

Idealismus und Realismus . . . . .	238
------------------------------------	-----



	Seite
<b>Kapitel III. Staat und Recht</b> . . . . .	241
Der Staat als Organismus . . . . .	241
Gegen Haller und die Organologie 241 — Gegen Rousseau's Staatslehre 243 — Eigenes Programm: für konstitutionelle Monarchie, gegen Demokratie 245	
Das Volk und die Freiheit . . . . .	248
Gerechtigkeit und Innere Mission 250	
Freiheit und Autorität . . . . .	254
Der christliche Staat der Zukunft 258	
„Der Fortschritt des Rechts ein Fortschritt zur Freiheit“ . . .	259
Die Idee des „christlichen Staats“ in ihrer verschiedenen Ausprägung . . . . .	262
Stahl, Ludwig von Gerlach 263 — v. Bethmann-Hollweg 265	
 <b>Kapitel IV. Politische Ethik</b> . . . . .	 271
Politik aus Gewissen. 1851.	
„Recht und Wahrheit im Staat“ . . . . .	271
Politische Sittlichkeit 272 — Recht und Macht 275 — Subjektive und objektive Wahrhaftigkeit 277 — Protestantische und katholische Sittlichkeit; zwei Zweige protestantischer Staatsethik 279 — Kritik an der neu-lutherischen Staatslehre 282 — Der Aufruf des Wochenblatts 283	
Staatsmann und Kind Gottes . . . . .	286
Gegen die Gleichung von Reaktion und Christentum . . . .	288
 <b>Kapitel V. Staat und Kirche</b> . . . . .	 291
Freie Kirche im freien Staat . . . . .	291
Die Situation z. Z. der Julirevolution 291 — Der liberale französische Katholizismus 292 — Montalembert, Ozanam 293 — Der französische Protestantismus; Alex. Vinet, Guizot 295 — Peel; Cavour 298 — Der deutsche Katholizismus bis 1848 298 — seit 1848 300 — Einwirkung auf den deutschen Protestantismus 301 — Unterscheidung Bethmann-Hollwegs von den Klerikalen 302 — Bethmann-Hollweg gegen die Liberalen, für die verfassungsmäßige Freiheit der Kirche 304	
Staat und Kirche . . . . .	307
Die Selbstverwaltung der evangelischen Kirche 309 — Die Parität des preußischen Staates 314	
Abschließende Betrachtung . . . . .	318
Die Gegensätze innerhalb der Gesamtanschauung Bethmann-Hollwegs 318 — Die zwei christlich-konservativen Gruppen und Bismarck 321	

	Seite
<b>Kapitel VI. Freiheit in Geschichte und Gegenwart . . . . .</b>	<b>324</b>
Die „Aufsätze zur Geschichte der Freiheit“ 1857/58 . . . . .	324
Motive für Christentum und Freiheit 326 — Entwicklungslinien des politischen Denkens 328 — Das Bild der Kirchengeschichte 330	
Die germanische Idee der Freiheit . . . . .	337
Das germanische Recht 337 — Der germanische Staat 338 — Germanentum und Kirche 339	
Die Reformation . . . . .	341
Stellung zum Liberalismus . . . . .	348
Hardenberg - Th. v. Schön - Stein 249 — Gegen Ludwig von Gerlach über Eigentum 350 — Reformierte und lutherische Wirtschaftsethik 351	
Auseinandersetzung mit dem Konfessionalismus . . . . .	353
Auseinandersetzung mit der christlich-konservativen Staatslehre . . . . .	356
De Maistre, Haller, Cortes, Gerlach 356 — Bismarck und Leopold von Gerlach 357	
Staat und Kirche der Zukunft . . . . .	359
Katholische Kirche 359 — Evangelische Kirche 360 — Innere Mission 362	
<b>Kapitel VII. Christentum und Idealismus . . . . .</b>	<b>364</b>
Die Idee der Freiheit 364 — Die Kontinuität des deutsch-lutherischen Protestantismus 365 — Die Idee der Entwicklung 367	
<b>Quellen- und Literatur-Verzeichnis . . . . .</b>	<b>369</b>





## Einleitung.

Die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts brachte für Deutschland wie für ganz Europa eine Rechristianisierung und eine Wiederverkirchlichung des gesamten Staats- und Kulturlebens. Diese Erscheinung hängt zusammen mit der Deutschen Bewegung und mit der Romantik und überhaupt mit der geistigen Revolution um die Jahrhundertwende, die die Überwindung der Aufklärung und ihrer Ideale geleistet hat. Obwohl aber die neue Religiosität mit der Romantik die Betonung des Gefühls und der traditionellen Werte teilt, nährt sie sich dennoch auch aus anderen Quellen und greift in mehr als einer Hinsicht über sie hinaus. Diese christliche Bewegung entwickelt nur einen Teil der dort lebendigen Triebkräfte weiter, nämlich die religiösen. In der Romantik war aber das religiöse Moment mit dem ästhetischen und dem völkisch-nationalen eng verbunden. Die teils freiheitlicheren, teils organologisch-naturhafteren Elemente, die in Geistern wie Herder und Möser, Arndt und Jahn, Arnim und dem jungen Görres lebendig waren, werden hier verengt oder ausgeschieden, auch unter dem Einfluß der ungünstigen politischen Entwicklung. Während nun die große Fülle und die politisch zukunftssträchtige Gedankenwelt der führenden romantischen Geister verarmte, geht die romantische Bewegung als Ganzes doch in die Breite und begegnet sich hier mit den im Volke noch lebendigen geistigen Mächten, die, obwohl von Haus aus älter als die Romantik und von ihr unabhängig, doch mit ihr innerlich verwandt und ja immer von ihr gesucht worden waren. Die stärkste dieser Mächte ist die Religion. Die Religiosität der Spätromantik war kirchlicher geworden. Die feinere, differenziertere Religion der romantischen Dichter und Denker konnte ohnehin nicht eine Sache des Volkes und der breiten Kreise der Gebildeten sein; aber die Romantiker hatten ja die Religion als solche angesprochen und riefen damit die Religion, wie sie noch im Volke lebendig war, zu neuem Leben, eine Religion, die jedoch weit mehr positiv

christlich, weit stärker konfessionell gebunden oder noch von der pietistischen Unterströmung genährt war.

So entsteht die eigentümliche geistige Atmosphäre der Jahre der Restauration, zu der die allgemeine Erschöpfung nach den Anstrengungen der Befreiungskriege ihr Teil beigetragen hat, die sich aber doch nicht allein negativ erklären läßt, sondern die ihre eigenen starken Antriebe hat. Ihre politische Signatur erhält diese Zeit durch die Herrschaft der Restauration mit ihrer aus der Spätromantik hervorgegangenen christlichen Ideologie der Hl. Allianz und des Ständestaats. In dieser Ideologie sind die völkischen Antriebe der vorangehenden großen Bewegung ebenso verkümmert wie die tieferen genuin religiösen. Ein Vertreter dessen ist Ludwig von Gerlach, der aus der romantischen Religiosität eine kirchliche Lehre mit weitgehenden politischen Konsequenzen entwickelte, eine Theologie der „Ordnungen Gottes“ vor dem Sündenfall der Aufklärung. — Gewiß bedingen sich also christlich-romantische und konservativ-restaurative Bewegung. Aber die kulturpolitischen Auswirkungen dieser geistigen Wandlung, die bis in die Gegenwart fortwirken, wird man nie verstehen und erklären können, wenn man nicht den seit etwa 1815 breit und stark einsetzenden christlichen Gefühlsumschwung sich klar macht, der mit der reaktionären Spätromantik wohl zusammenhängt, aber doch eine eigene Welt für sich darstellt. Damals geht eine Gefühls- und Erlebniswelle durch das Land, die auch die einsam ragenden Gipfel des Geistes anrührt, Goethe und Wilhelm von Humboldt, die so aktive, geistig selbständige, doch unter sich ganz verschiedenartige Männer wie Stein und Niebuhr erfaßt, die auch den in seinen Wurzeln durchaus nordisch-, heidnischen“ Arndt tief ergreift, und die schließlich jene Berufskreise sich ganz unterwirft, die sich aus den mittleren Ständen rekrutieren, in denen in einer Unterströmung christliche Tradition noch lebendig war, jene Kreise, die mehr als die einsamen Großen des Geistes die Gesinnung und Bildung der breitesten Volksschichten zu bestimmen pflegen: Volksschullehrer und Geistliche. Und diese Gefühlswelle war um so nachhaltiger, je mehr sie Menschen traf, die damals in den Jahren ihrer Entwicklung standen.

Ein Beitrag, der die Eigenart und die tiefgreifende Nachwirkung dieses geistigen Umschwunges verständlich machen kann, ist das vorliegende Buch, sofern es die Entwicklung eines Mannes vorführt, der durch diese Wandlung hindurchgegangen ist, und der später eine exponierte Gestalt des deutschen Protestantismus im 19. Jahrhundert war, und der im politisch-kulturellen Leben Preußen-Deutschlands nicht zuletzt die Bedeutung hat, daß er gerade nach dem Ende des „christlichen Staates“ Friedrich Wilhelms IV., nach dem Ende der romantischen Reaktion, als Kultusminister in dem liberalisierenden Zwischenspiel der „Neuen Aera“ den christlich-kirchlichen Charakter der Schule erhielt und für das Lebensrecht und die Selbständigkeit der Kirchen eintrat. Damit gab er, selbst durchaus kein Reaktionär, den überlegenen Männern der Konfliktzeit, die ihn und seine Partei politisch ausschalteten, und ebenso dem späteren national-liberalen Staat das christlich-kirchliche Erbe als Problem und Aufgabe weiter.

Es ist das Besondere an Moritz August von Bethmann-Hollweg, daß er als Christ zwar auch von der Romantik bestimmt ist, aber doch ein Vertreter jener breiteren religiösen Strömung ist, die sich nicht mit der Religion der Restauration deckt. Obwohl er seine entscheidenden religiösen Eindrücke empfing im Kreise der Berliner hochkonservativen aristokratischen Gesellschaft, gehörte er doch — immer seiner großbürgerlichen Frankfurter Herkunft verhaftet — später nicht zu den politisch Reaktionären, war nicht Mitglied der Kamarilla und kein Verfechter ultrareaktionärer Staatsideen, sondern wurde, nach Jahren aufrechter konservativer Politik gegen die Revolution, der Begründer der Wochenblattpartei, die die Schande von Olmütz wieder gut machen wollte und im Krimkrieg für den Krieg gegen das „heilige“ Rußland eintrat, und wurde schließlich Minister im Kabinett der Neuen Aera; als rheinischer Kirchenmann war er, auch hier im Unterschied zu seinen konservativen Freunden, ein Sprecher für eine sich selbstverwaltende, freie und eine föderativ geeinigte deutsche evangelische Kirche.

Diese Verbindung von aristokratischem Liberalismus und romantischer Religiosität widerspricht einem Vorurteil über den



Gang der inneren Geschichte im 19. Jahrhundert, sie widerspricht der bequemen Gleichung: Reaktion und Kirche hier, Liberalismus und Kirchenfeindschaft dort. In dieser Verbindung von religiösen und liberalen Gedanken liegt eine Analogie der Erscheinung Bethmann-Hollwegs zu dem französischen liberalen Katholizismus der 30er Jahre. Immerhin, diese Analogie (und z. T. direkte Beeinflussung Bethmann-Hollwegs von dort her) ist sofort wieder einzuschränken: für ihn, den Protestanten, war durchaus Ideal, was für den Katholizismus seinem innersten Wesen nach nur Mittel sein konnte. Aus jener ursprünglich freien, aus romantisch-religiöser und aus liberaler Wurzel gewachsenen katholischen Bewegung formierten die Kurie und die Hierarchie den modernen ultramontanen Klerikalismus, der nach innen in Dogma, Kirchenrecht und Volksreligion jene beiden Motive, das romantische und das liberale, restlos ausschied und nach außen das liberale Motiv (der Forderung nach Freiheit des Geistes, der Lehre und des Unterrichts, der Religion usw.) bewußt nur als Waffe zugunsten der Kirchenfreiheit benutzte. Anders bei Bethmann-Hollweg: ihm, dem deutschen Protestanten, war es wirklich ernst mit der „liberalen“ Idee der Freiheit des Gewissens und des Geistes, und er glaubte aufrichtig und mit Begeisterung, wie sein großer Zeitgenosse Cavour, an die Versöhnbarkeit von Religion und Freiheit. Ja, bei ihm erscheint das Freiheitsideal auf politischem Gebiet abgeleitet aus einem Freiheitsideal als religiöser Forderung: Reformation und englische Revolution sind ihm die Quellpunkte auch des echten politischen Lebens, das es zu verwirklichen gilt.

Man sieht hier, daß die Betrachtung der Religiosität Bethmann-Hollwegs von selbst einen wesentlichen Beitrag liefert zum Verständnis des Politikers. Es liegt hierin auch ein Beitrag zum Verständnis der politischen Ideen und Grundsätze der Wochenblattpartei, jener englisch-liberalen oder deutsch-freikonservativen Gruppe, oder wie man sie nennen mag, die, zwischen den Parteien stehend, die preußisch-deutsche Zukunft (in einem antirussischen Sinn) mehr deutete und erwartete, als sie sie (gegen Bismarck) zu gestalten vermochte. In seiner weltanschaulichen und politischen Haltung nähert sich Bethmann-

Hollweg der politischen Ideologie des Angelsachsentums. Er hat die politische Freiheit Englands und die englische nationalbewußte Religiosität zeit seines Lebens als Ideal empfunden und als ein Muster für Preußen-Deutschland hingestellt. Bethmann-Hollweg hat, ähnlich wie Gladstone, der „christliche Staatsmann“ im viktorianischen England, sein politisches Auftreten als eine Mission und als einen gottgegebenen Auftrag betrachtet. Auch er möchte die Politik den religiös-moralisch-juristischen Normen unterordnen. Nur steht bei ihm, dem Deutschen, das ideologische Moment mehr im Vordergrund, und jene feine Vermengung von Politik aus Interesse und Politik aus Gewissen war nicht nach englischer Art bei ihm ausgebildet. Diese Unterordnung der Politik unter den Primat der Moral, diese unmittelbare Anwendung moralisch-juristischer Gedanken auf die Politik machen es verständlich, daß ein Instinktpolitiker wie Bismarck Bethmann-Hollwegs Art völlig fremd gegenüber stehen mußte, auch wenn wir vom persönlichen Machtkampf um die Herrschaft, der nach dem Umschwung von 1858 ausbrach, und von dem späteren Schritt Bethmann-Hollwegs 1866 gegen Bismarck ganz absehen. Dagegen berührt sich Bethmann-Hollweg in dieser Haltung mit den Hochkonservativen und ihrer (wenn auch völlig andersartigen) Verbindung der Politik mit Religion und Recht.

Auch die Religiosität Bethmann-Hollwegs ist angelsächsisch und eine Art christlicher Fortschrittsglaube mit humanitärer Prägung. Sie ist es trotz der romantischen Empfindungswelt. Die tiefe Idee des Christentums von der abgründigen Sündigkeit der Welt ist zurückgeschoben. Trotzdem kann man diesem enthusiastisch-optimistischen Glauben an das werdende Reich Gottes seinen evangelikalen Schwung nicht absprechen. Glaubt doch Bethmann-Hollweg an die welterneuende Kraft der Innern Mission und an die echte „Katholizität“, das ist für ihn der Bruderbund der erweckten Christen. — Diese Religiosität muß man zusammenschauen mit jenen Ideen über das Verhältnis von Religion und Freiheit und dann fragen: was bedeuten sie für den kirchlichen Raum? Bethmann-Hollweg hat die „Freiheit der Kirche“ vom bürokratischen Polizeistaat und ebenso später von der Omnipotenz des „heidnisch“-demokratischen Fortschritts

und seiner Parlamentsmehrheit gefordert. Die Freigabe der Kirche gilt ihm als ein erster Schritt zum liberalen Staat. Der Gedanke, daß durch eine solche Kirchenfreiheit die geistige und politische Freiheit bedroht werden könne, liegt ihm völlig fern, da ihm, wie Hegel, gerade die christliche Religion neben dem arteigenen germanischen Volkscharakter eine Quelle der Freiheit ist, und die Kirche ihm als eine freiheit-fördernde, staats-erhaltende Größe gilt. Der Spiritualist Bethmann-Hollweg hat dabei allerdings wohl die Tatsache unterschätzt, daß die Kirche auch ein realer Machtfaktor mit Autoritätsansprüchen ist. Der romantische Christ Bethmann-Hollweg unterschätzte gewiß auch die Schwierigkeit der Auseinandersetzung zwischen der Kirche, so wie sie geworden war, sei es als erneuerte römische Universalkirche, sei es als neu-orthodoxe protestantische Landeskirche, und den werdenden nationalen Staaten mit ihrer in dieser Phase ihrer Entwicklung begründeten Verbindung von Nationalismus und Liberalismus. Der Gegensatz nun, in dem sich auch seine persönliche Religiosität und erst recht das herrschende kirchliche Christentum zu den Gedanken und Anschauungen der die politische Entwicklung tragenden bürgerlichen Schicht befanden, und anderseits die Widerständigkeit der orthodoxen, partikularen, an Dynastie und Fürstenmacht gebundenen Landeskirchen, diese beiden Gegenwirkungen haben der Erreichung seines Lebensziels: einem deutschen Kirchenbund, aus dem sich eine einige deutsche evangelische Kirche entwickeln sollte, im Wege gestanden.



Erster Teil.

Entwicklung Bethmann-Hollwegs bis zu seinem  
ersten Bruch mit den Christlich-Konservativen  
(1845/46), das ist zugleich bis zu seinem ersten  
öffentlichen Auftreten.



## Kapitel I.

### Frankfurt a. M. 1795/1811.

#### Vorfahren und Elternhaus.

Moritz August von Bethmann-Hollweg wurde am 8. April 1795 in Frankfurt a. M. geboren.<sup>1</sup>

Der Doppelname Bethmann-Hollweg entstand, als der Vater, Johann Jacob Hollweg 1780 bei seiner Heirat mit Susanna Elisabeth aus Frankfurts erstem und weit berühmtem Bankierhause Bethmann<sup>2</sup> und seinem gleichzeitigen Eintritt in das Geschäft den Bethmännischen Namen annahm.<sup>3</sup> Die bedeutende Gestalt der Mutter, die den Vater lange überlebte, und der Glanz ihres Namens haben das Andenken an die väterliche Familie bei den Zeitgenossen etwas verblassen lassen, und noch später wurden die Parteigänger Bethmann-Hollwegs von den Gegnern gerne (mit einer Anspielung auf Geld und Gottergebenheit zugleich) „Bethmänner“ genannt; doch der Sohn hat in seinem Hause und unter den intimsten Freunden sich bis ins Alter stets Hollweg genannt<sup>4</sup> und ist in seiner Selbstbiographie liebevoll dem Aufstieg der Hollwegschen Familie<sup>5</sup> aus bescheidenen Anfängen zu Ansehen und Wohlstand nachgegangen. Der Ursprung der Familie weist nach Hessen. Dort lebte in der zweiten

---

1. Im Gedenkbuch der Familie Bethmann S. 369 ist als Geburtstag 10. 4. 95 angegeben. BH selbst nennt in FN I 56 den 8. April.

2. Vgl. Gedenkbuch der Familie Bethmann. Darin Stammbaum. Ferner Pallmann, Simon Moritz v. Bethmann. — Älteste Urkunde der Bethmann in Goslar, 1416.

3. Der Vater Hollweg, gest. 1808, fügte seinem Namen „gen. Bethmann“ bei. Der Doppelname erst bei der Mutter, gestorben 1831.

4. Daher wir ihn im Verkehr mit seinen Freunden auch Hollweg nennen. — Hollweg hat erst nach 1818 den Doppelnamen seiner Mutter übernommen. Siehe Pallmann, S. 401.

5. Vgl. FN I, 6 ff.; Pallmann, S. 125 ff.



Hälfte des 16. Jahrhunderts ein Bürger und Handwerksmeister Johann Hollweg. Sohn und Enkel waren Pfarrer in hessischen Landen; nachdem diese beiden mit der Theologie Zugang zu den gelehrten Ständen gewonnen hatten, studierte in der dritten Generation ein Hartmut Hollweg Jurisprudenz in Gießen und trat, nachdem er etliche Jahre an einem der kleinen um Frankfurt gelegenen reichsgräflichen Höfe Kanzleidienste getan, in den Dienst der Freien Reichsstadt Frankfurt a. M. über; dort wurde er 1686 als Prokurator, d. h. Rechtsanwalt, am Schöffengericht zugelassen und erwarb zugleich durch seine Heirat mit einer Frankfurterin das Bürgerrecht. Von seinen beiden Söhnen erbte einer den Beruf des Vaters und starb unter Hinterlassung eines ansehnlichen Vermögens kinderlos; der andere wurde Kaufmann, und dessen Sohn war es, der nach kaufmännischen Lehrjahren im Ausland durch seine Tüchtigkeit und Zuverlässigkeit das Vertrauen des Bankiers Johann Philipp Bethmann und die Hand seiner Tochter gewann, und der nach dem Tode des Schwiegervaters (1792) das große Bankhaus selbständig und mit hohem Erfolg leitete bis zu seinem Tode 1808. Alle diese Prokuratoren und Kaufleute Hollweg lebten ehrbar, fleißig und tüchtig, mit bescheidenem Vermögen, in altfränkisch einfachem Zuschnitt der Lebenshaltung mit den etwas barocken Schnörkeln von Taufen, „Heurat“ und christlöblicher „Choro-Figural-Leiche“, und ihre kräftige Rechtgläubigkeit war erwärmt durch das Vertrauen auf den „Heiland und Seligmacher“, wie sie es aus Johann Arndts Paradiesgärtlein, aus Müllers Geistlichen Erquickstunden und Speners Predigten sich zueignen lernten;<sup>6</sup> theologische und Erbauungsbücher bildeten neben den juristischen Folianten das Hauptkontingent ihres Büchererbes und bezeichnen den engen Kreis ihrer geistigen Interessen, eine Prägung, die noch bei dem Letztgenannten in einer anspruchslos äußerlich festgehaltenen Kirchlichkeit weiterlebte.

Daneben erscheint die Familie Bethmann<sup>7</sup> von anspruchsvollerem Lebenszuschnitt und differenzierterer Art. Auch sie war erst, und zwar später, im 18. Jahrhundert, nach Frank-

---

6. FN I, 13.

7. Siehe Anm. 2.

furt gekommen: sie stammt aus Niedersachsen. Ein Andreas Bethmann war um die Mitte des 17. Jahrhunderts Ratsgehilfe in Goslar, und einer seiner Söhne kam als Münzwardein zuletzt nach Mainz.<sup>8</sup> Von dessen vielen Kindern brachte es ein Sohn zum Amtmann in Nassau und verheiratete sich mit einer Frankfurterin; diese Heirat wurde für die Familie die Brücke zur Freien Reichsstadt. Die drei Söhne des Amtmanns wurden Kaufleute: der mittlere gründete das Haus Bethmann in Bordeaux; der älteste wurde 1740 der Stifter des Hauses Bethmann in Frankfurt a. M., das nach Aufnahme des jüngsten Bruders die Firma „Gebrüder Bethmann“ annahm.<sup>9</sup> Es war die Zeit, in der Frankfurt a. M. die älteren deutschen Handelsstädte Nürnberg und Augsburg überflügelte und durch seine Börsen und Banken zum Mittelpunkt des deutschen Geldverkehrs, durch seine Messen zum wichtigsten deutschen Binnenhandelsplatz aufstieg. Will man den Anteil des Hauses Bethmann an dieser Entwicklung mit einem kurzen Worte charakterisieren, so darf man sagen, daß es nicht weniger gewesen ist als der Vorläufer und der arische Konkurrent des Hauses Rothschild.<sup>10</sup> Das Haus Bethmann war das erste, das eine Staatsanleihe im modernen Sinne, für Österreich, aufgelegt hat.<sup>11</sup> Von der Mitte des Jahrhunderts bis zum Ausgang der Napoleonischen Ära war es unbestritten das führende Bankhaus in ganz Deutschland.<sup>12</sup> Diese Stellung hatten ihm schon die beiden Gründer erarbeitet. Von ihnen verheiratete sich der ältere 1762 mit der Tochter des Frankfurter Schöffs Schaaf, einer Freundin der Frau Rat Goethe,<sup>13</sup> ihr an „oberländischer Derbheit“ gleich, an Lebenskraft und Freude am Theater verwandt. Von den vier Kindern dieser Ehe wurde der Sohn, Simon Moritz Bethmann, später der alieinige Erbe

---

8. Pallmann, S. 67 ff. (Der Letztgenannte 1652—1701).

9. a. a. O. S. 100 ff.

10. Conte Corti, der Aufstieg des Hauses Rothschild. I, S. 53, 68 ff., 410 ff. (Von 1806/30 Versuch der Rothschilds, das Haus Bethmann aus seiner Verbindung mit Oesterreich zu verdrängen.)

11. a. a. O. I, 159, 410 ff.; II, 356; FN I, 22.

12. Conte Corti, I, S. 25, das christliche und führende Bankhaus.

13. Pallmann, S. 119, 302 ff. (Die Familien Goethe und Bethmann). Vgl. FN I, 24 f., 31, 35.

des Hauses,<sup>14</sup> und er hat es in den zwei Jahrzehnten bis 1826 auf eine neue Höhe gebracht und mit Glanz repräsentiert. Die beiden jüngeren Töchter verheirateten sich entgegen der Bestimmung des auf seinen bürgerlichen Stand stolzen Vaters mit Adeligen, den Herren v. Mettingh und v. Flavigny.<sup>15</sup> Die älteste Tochter wurde 1780, wie schon bemerkt, an Hollweg verheiratet, dessen rechtliche Stellung als Teilhaber des Geschäfts und seit 1792 eigentlichen Chef des Hauses neben dem damals erst 24 jährigen Sohn durch eine fideikommissarische Stiftung des Schwiegervaters sichergestellt wurde.

Es ist also ein Haus aus der kaufmännischen Aristokratie Frankfurt am Mains, in dem Moritz August Bethmann-Hollweg als viertes und jüngstes Kind seiner Eltern aufwuchs. Hier waren auf der Grundlage eines eminenten Reichtums und europäischer Beziehungen ein farbiger kultureller Hintergrund und starke Bildungseindrücke von vornherein gegeben; aber bei alledem fehlte eines, was in dem heranwachsenden Kinde alle natürlichen Gefühle wachruft, alle Gemütsbedürfnisse befriedigt und jene Geschlossenheit und Sicherheit der Person fürs Leben verleiht, die nichts zu ersetzen vermag: die Harmonie des Elternhauses und ein lebendiges Familienleben.<sup>16</sup> Die Ehe der Eltern war nicht glücklich. Die Mutter war 16 jährig, ohne alle Rücksicht auf ihre Neigung, von ihrem Vater mit Hollweg verheiratet worden, den dieser als tüchtigen Kaufmann schätzen gelernt hatte und in sein Geschäft zu ziehen beabsichtigte. In ihrem Geschick erscheint der Zusammenstoß von Konvention und individueller Neigung, den jene Generation besonders schmerzhaft durchlebte, die das Recht des Herzens wieder entdeckte und der Werthers Leiden und Clarissa zum Ausdruck des eigenen Erlebens geworden war. Auch von dieser Frankfurterin konnte gelten, was man von der geistreichen Maximiliane von Laroche sagte, die sich in der Ehe mit dem biedereren Kaufmann

---

14. 1768/1826. Pallmann, S. 146 ff. Verkehr mit Napoleon, ebenda 210; Alexander, ebenda 212, Gedenkbuch 407, 411; mit Metternich, Pallmann 280. u. a.

15. Vgl. Pallmann, S. 478.

16. Das Folgende nach FN I, 34 f., 109 ff. und vielen Bemerkungen BH's in Briefen an Frau, Töchter und Söhne.

Franz Brentano so unglücklich fühlte: sie will eben zur See reisen, und man bietet ihr eine Kutsche. Denn der Vater<sup>17</sup> Johann Jacob Hollweg war ein durch und durch rechtschaffener Kaufmann, der mit Selbstverleugnung die Last des ausgebreiteten Geschäfts auf sich nahm und immer ausschließlicher seine Zeit und Gesundheit in der Berufsarbeit verbrauchte; dabei war er persönlich anspruchslos und behielt in dem Reichtum und Prunk der neuen Verhältnisse, in die er eingetreten war, die Einfachheit der bescheiden bürgerlichen Existenz, aus der er kam, bei, und auch sein Umgang beschränkte sich auf eine Herrengesellschaft von ein paar aus jener Zeit ihm gebliebenen erb-originalen Freunden. Politisch und kirchlich war er konservativ, religiös ein Rationalist, wie sich etwa unter seinen Papieren ein „Beweis der Auferstehung Jesu“ findet; ohne tiefere Teilnahme an religiösen Dingen, ging er doch noch regelmäßig zur Kirche, und gewiß lebte in seiner strengen Rechtlichkeit und Arbeitsaskese das Beste jener kargen Religiosität weiter. Gewagten Spekulationen abgeneigt, hat er das Geschäft unter den schwierigen Verhältnissen der Koalitionskriege und mehrfacher Emigration der Familie nicht ohne Gewinn vorsichtig und solide weitergeführt; in kritischen Fällen war er mehr nachgiebig und vornehm versöhnlich als skrupellos, dabei leicht reizbar und heftig aufbrausend, wenn sein sehr empfindliches Gefühl für Recht und Gerechtigkeit sich verletzt fand. Diese Versöhnlichkeit und einen ausgeprägten und leicht verletzlichen Rechtssinn hat der Vater dem Sohne vererbt, der sonst in der größeren Vielfalt und Breite der Begabung von der Mutter bestimmt erscheint. — Die Mutter<sup>18</sup> eine Frau von reichem Geiste, innerem Gleichmaß und starker Willenskraft, verkörperte in diesem Handelshaus, das den Mann einseitig an das Geschäft kettete, die ungebundenere und geistige Seite des Lebens; in ihrer Ehe unbefriedigt, gab sie sich ganz der Erziehung ihrer Kinder, der Selbstbildung und der Geselligkeit hin, und war in all dem tiefer als ihr Mann von den Tendenzen der Zeit berührt. Es war die vielgepriesene „goldene Zeit“ vor der Französischen Revolution — in den durch den

---

17. Über ihn vergl. Pallmann, S. 125 f., 129, 381 ff.; FN I, 32 ff., 39 ff.

18. Über sie vergl. Pallmann, S. 381 ff.; FN I, 28 ff., 42 ff.



Baseler Frieden von 1795 geschützten Ländern dauerte sie bis in den Anfang des neuen Jahrhunderts hinein, und ihr Nachglanz lag auch über der Jugend unseres Bethmann-Hollweg —, in der als eine Frucht der Gefühlsbewegung ein reiches Geistesleben blühte und eine edel-empfindsame Geselligkeit, wie wir sie etwa von dem Pempelfort Jacobis her kennen, gepflegt wurde. Das Haus Bethmann<sup>19</sup> bildete in Frankfurt den Mittelpunkt einer glänzenden Gesellschaft: Die Geister der Kurmainzischen Universität wirkten herüber, unter ihnen Sömmering, der Naturforscher, der ein bleibender Freund des Hauses wurde; die Fürsten und Prinzen der Armee von 1792, die in Frankfurt Hof hielten, fanden sich hier zusammen, später die Offiziere der französischen Besatzung, und von allen diesen ließ sich die junge Frau Hof machen, den Dualismus ihrer Ehe damit vertiefend. Selbst in Luxus und einer steifen Konvention aufgewachsen, öffnete sie sich gern der pädagogischen Modeströmung der Zeit mit ihrer Forderung „Zurück zur Natur!“ und bemühte sich, die Grundsätze der Rousseau, Campe und Salzmann lebensreformistisch an ihren Kindern zu verwirklichen. In ihrem Bücherschrank standen die Werke der neuen Literatur, Jean Paul, Herder, besonders aber Goethe, dessen abgeklärte Frauenideale sie verehrte, und dessen herrliche Mutter ihr selbst als mütterliche Freundin beistand. Nach dem Tode ihres Mannes lebte sie noch ungehemmter ihren geistigen und künstlerischen Interessen; brachte sie etwa von einer Reise nach Paris Kunstschatze mit, lernte sie bei Prestel zeichnen, bei einem Schüler von Dannecker modellieren, bei Stieler in Öl malen. Kunst und Literatur ersetzten ihr den Gottesdienst, Kirche und Dogma sagten ihr nichts mehr. Interessant ist es da, daß ihr Zweifel sie doch nicht abhielt, die Verbindung mit Lavater<sup>20</sup> zu pflegen, der ja mit Vorliebe die Damen vornehmer bürgerlicher oder adeliger Häuser — man denke an die Baronin Stein, die Mutter des Freiherrn vom Stein<sup>21</sup> — zu gewinnen suchte und kraft seiner

---

19. s. Anm. 2 u. 10, 12.

20. FN I, 46 f.

21. Gerhard Ritter, Stein I, S. 22/ff. — Herbert Hafer, Der Freiherr vom Stein in seinem Verhältnis zu Religion und Kirche. Berlin-Grunewald 1932, S. 8 ff.

Persönlichkeit und seiner kosmisch gefärbten gefühlvollen Christus-Religiosität auch die der offiziellen Kirchlichkeit Entfremdeten fesselte; noch lange sandte er „der Freundin Bethmann-Hollweg“ seine Rundbriefe und Schriftchen. — Von der Mutter also ebensowenig wie von dem Vater konnte das Kind unmittelbare und gefühlswarme religiöse Eindrücke vermittelt erhalten. Zwar hat Religionsspötereie, wie er selbst sagt,<sup>22</sup> nie sein Ohr getroffen, aber jene Anleitung zur Frömmigkeit, wie sie das Gebet der Mutter mit dem Kinde darstellt, hat er nie erfahren. Dabei war die Mutter stets liebevoll besorgt um das Wohlergehen des Kindes; aber die Liebe dieser ihren geistigen Interessen verhafteten, fast männlich gestimmten Frau war nicht eben feinfühlig. Ihre ängstliche Sorge um seine Gesundheit und ihre fast herrische Bevormundung des Sohnes bis in sein Mannesalter hinein empfand er früh schon ebenso beschämend wie beengend. Gegen diese Zumutung mußte er sich wehren, ebenso wie gegen die Übermacht des älteren Bruders, der ihn und die jüngere Schwester gern tyrannisierte, und da dieser, wie ihm schien, von der Mutter immer recht bekam, „so empörte sich mein Innerstes bis zu heißen Tränen“. Rückblickend meint der Mann,<sup>23</sup> „daß damals der Keim zu dem empfindlichen Freiheitsgefühl in mir sich bildete, das ich noch jetzt herrschsüchtiger Übermacht gegenüber nur mit Mühe mäßigen kann“. — Zu dem Vater hat Bethmann-Hollweg niemals eine persönliche Beziehung gefunden, zu der Mutter erst sehr viel später als Erwachsener. Damals, als Kind, empfand sein „liebebedürftiges Herz“ tief und schmerzlich den Mangel an Zärtlichkeit und hingebender Empfindung bei der Mutter,<sup>24</sup> empfand er überhaupt in dem durch die Verschiedenheit der Eltern disharmonischen, zu weiträumigen Hause, in dem Reichtum, Dienstboten, Gesellschaftstreiben die Kinder von den Eltern distanzierten, einen Mangel an echtem und starkem Gefühl. Diese etwas konventionell-kühle Atmosphäre mußte das Kind um so stärker etwas vermissen lassen, als es seiner Anlage nach weich und sensibel war. So blieb dem

---

22. FN I, 106 f.

23. ebenda, 113.

24. ebenda, 64 f., 110, 113 f.

Kinde aus frühester Jugend eine ungestillte Sehnsucht nach Liebe, die ihm entgegenkommt, und an die es sich hätte anlehnen können, und gewiß liegt hier ein Motiv, das später den Jüngling zu der Gefühlsinnigkeit und dem Liebesverlangen seiner Heilandsreligion hindrängte. In dem frühesten, noch im Instinkt gebundenen Erleben des Kindes sind also die beiden Motive vorgebildet, die das Leben des Mannes polar bestimmten und die er immer zu vereinigen sich bemühte: Freiheit und Bindung, und das heißt für ihn: Recht und Religion.

### Schule und Bildungswelt.

Bei diesen Verhältnissen des Elternhauses war es von unschätzbbarer Bedeutung für das Kind, daß bald in dem Hauslehrer eine hochbegabte Persönlichkeit in die Familie eintrat. Es war der spätere geniale Geograph Carl Ritter.<sup>25</sup> So jung Ritter damals noch war — er war bei seinem Eintritt 1799 erst 20 Jahre alt —, gelang es ihm doch, in einer glücklichen Mittelstellung zwischen den Eltern die gemessene Distanz im Hause zu überbrücken und in dem Handelshause alle geistigen Interessen zu sichern und zu verstärken; dem Kinde ersetzte er die schmerzlich vermißte Atmosphäre persönlicher Wärme und sicherer Führung. Ritter hat seinen Zögling, dem er als Erzieher, später fast zehn Jahre als Studiengenosse und Begleiter, und für immer als Freund verbunden blieb, entscheidend beeinflußt: Selbst eine durchaus ideale Natur von tief wissenschaftlicher Begabung und schöpferischer Kraft, hat er die ideale Grundrichtung im Leben Bethmann-Hollwegs bestimmt und hat dessen reiche Anlagen geweckt und allseitig gründlich ausgebildet. Ritter war auf dem Pädagogium in Schnepfenthal von Salzmann selbst erzogen und gebildet worden, und seine Pädagogik blieb für immer von dessen Ideen mit beeinflußt: In der realistischen Ausrichtung der Fächer und in der Empirie der Naturbeobach-

---

25. ADB XXVIII, 679—697 (Fr. Ratzel). G. Kramer, Carl Ritter, Ein Lebensbild, 2 Bde., Halle 1864/70. — Max Lenz, Geschichte der F. W. Universität Berlin II, 1, S. 286 ff. — FN I, 47, 48 ff.

tung, in der Isolierung der „pädagogischen Provinz“ und dem weltanschaulichen Optimismus. Die Pädagogien wollten ja im Gegensatz zu der für Gelehrte und Theologen zugeschnittenen klassischen Gymnasialbildung für die praktisch-technischen Berufe Vorbildern und waren damit Vorläufer der späteren Realschulen. Weltanschaulich lebte in Ritter ein Glaube an das Gute und Schöne im Menschen, das es nur zu wecken und vor Schläcken zu hüten gelte; — Bethmann-Hollweg hat später aus christlich-pietistischer Sicht diese Pädagogik wohl öfter „pelagianisch“ genannt, da sie die Sünde nicht in ihrer wahren Tiefe und die Güte nicht deutlich genug als ein Werk der Gnade (nicht der Natur) erkannt habe.<sup>26</sup> Mit dieser Überzeugung Ritters stimmt zusammen, daß seine ganze persönliche Art zu wirken mehr eine idealistisch-anregende, feinsinnig-liberale war, daß strenge äußere Zucht und pedantische Ordnung ihm weniger lagen, was gelegentlich die Kritik des an geschäftliche Pünktlichkeit gewohnten Vaters hervorrief; Bethmann-Hollweg meint in seinen Kategorien später,<sup>27</sup> er habe weniger gesetzlich, mehr evangelisch gewirkt, und gewiß ist von diesem Lehrer Bethmann-Hollweg in seiner späteren großzügigen, frei wirkenden Art mit geformt worden, die ihn von allem lehrer- und beamtenhaft gebundenen Wesen stets fernhielt, ihn freilich auch dies alles als Zwang und Bürokratie leicht unterschätzen ließ. Der Ernst, mit dem Ritter seine Aufgabe anfaßte und doch auch das Nachwirken des Rousseau'schen Ideals wird darin deutlich, daß Ritter im Frühjahr 1805 mit seinen Zöglingen zusammen mit Erziehern und Kindern anderer Familien in ein entfernteres Haus übersiedelte, um dort auf zwei Jahre in einem sinnreich geordneten Kinderstaat, ungestört von dem erschlaffenden und verwirrenden Gesellschaftstreiben des Bethmann'schen Hauses ganz der Erziehung und dem Unterricht zu leben.<sup>28</sup> Hier nun empfing Bethmann-Hollweg eine eindringende, auf Naturkunde aufge-

---

26. An Kramer (den Verfasser der Biographie Ritters) über Ritters Religion. 2. 2. 1862. — Dieser Brief ist wichtigstes Zeugnis auch für Bethmann-Hollwegs eigene Entwicklung.

27. FN I, 54.

28. ebenda, 90 ff.



baute realistische Bildung,<sup>29</sup> in der auch neuere Sprache und Geschichte besondere Pflege erfuhren, dazu bildende Künste und Musik, besonders aber, ganz modern, Gymnastik und Wanderungen nicht fehlten. Viele Reisen erweiterten das Bild der Welt, so 1807 eine erste Reise in die Schweiz, auf der auch Pfeffel in Colmar und in Yverdon Pestalozzi besucht wurde, den Ritter verehrte und für den er sich später bahnbrechend einsetzte.

Einen Einschnitt in dieser Jugendzeit bedeutete der Tod des Vaters<sup>30</sup> Januar 1808, nicht für die innere Entwicklung des Knaben — dazu stand er dem Vater zu fern und sein Gefühlsleben war zu unerschlossen —, aber für sein äußeres Schicksal. Jetzt wurde die Mutter noch freier für ihre Bildungsinteressen, aber auch härter und herrischer, denn sie verlor nun die Stütze des Vaters und mußte 1810 aus dem Geschäft ausscheiden, eben zu einer Zeit, wo der Inhaber, ihr Bruder Simon Moritz v. Bethmann,<sup>31</sup> durch seine gewagten Beziehungen zu Napoleon und Alexander von Rußland zugleich und den Handel während der Kontinentalsperre enorme Gewinne erzielte.<sup>32</sup> Der Bankherr v. Bethmann war seit 1803 auch in diplomatischen Missionen für seine Vaterstadt tätig, war 1807 russischer Generalkonsul geworden, hatte dann 1808 den erblichen österreichischen Adel erhalten und festigte seine Stellung als Finanzier Österreichs und Metternichs während des Krieges und auf den Kongressen von Wien, Aachen usw. Er war ein glänzender Gesellschafter und, anders als sein bisheriger Teilhaber Hollweg, auf Popularität bedacht. Nach dem Tode Hollwegs bemühte sich v. Bethmann etwas um die Erziehung von dessen Söhnen, vorab unseres Moritz August; doch das Verhältnis des Neffen zum Oheim blieb aufmerksam-höflich und kühl. Die Schwäger unseres Bethmann-Hollweg, Grunelius und später St. George, blieben in dem Geschäft, freilich auch nicht mehr

---

29. ebenda, 79 ff.

30. ebenda, 124 ff.

31. Vgl. Anm. 14. Ferner: G. L. Kriegk, Geschichte von Frankfurt a. M. in ausgewählten Darstellungen. Frankfurt 1871, S. 522 ff. — Über unsern Moritz August Hollweg vgl. Pallmann, S. 383 ff.

32. Conte Corti I, 101 f., 142, 150 f., 159.

lange Zeit. Bethmann-Hollwegs um vier Jahre älterer Bruder Philipp schied jetzt aus Ritters Obhut aus und trat in einem Amsterdamer Handelshaus seine Lehrzeit an; er sollte wie der Vater Kaufmann werden, um später wie dieser als Teilhaber in die Bethmännische Firma einzutreten — er hat dieses Ziel aber nie erreicht, da er bei seiner schlaffen Lebensweise widrigen Umständen und Krankheit bald erlag. So blieb Moritz August Bethmann-Hollweg mit Ritter, der von nun an mehr Studien-genosse als Führer war, allein und betrieb für drei Jahre (1808—1811) klassische Studien.<sup>33</sup> Mit Hilfe des Privatunterrichts bedeutender Philologen des Gymnasiums, wie des Konrektors Grotefend, des Entzifferers der Keilschrift, und des Rektors Matthiae und durch strenge Konzentration erwarb sich Bethmann-Hollweg eine so gründliche Schulung und eine so ausgebreitete Belesenheit in den griechischen und lateinischen Klassikern, daß er im Alter die hier erworbene Bildung der eines neunklassigen humanistischen Gymnasiums überordnete. Dabei wurden die übrigen Studien vertieft und weiter geführt: Bekanntschaft mit der neuen deutschen Literatur bis Klopstock gemacht, außerhalb des Unterrichts auch mit Schiller und Goethe. Die Romantik kündigt sich an: so wenn im Französischen Chateaubriands *Génie du Christianisme* gelesen wurde; so wenn man, durch Friedrich Schlegel veranlaßt, schon August 1808 (gleichzeitig mit Savigny und Achim von Arnim) nach Cöln wallfahrtete, den Dom und die romanischen Baudenkmäler dort bewunderte und sich von den Gebrüdern Boisserée nebst Bertram und dem alten Wallraff ihre Kunstsammlungen (so wie später Goethe) zeigen ließ.

Der Eifer für diese Studien und ihr Erfolg führten Bethmann-Hollweg zu einem gelehrten Beruf, womit sich ein Herzenswunsch Ritters erfüllte. Nach einigem Schwanken entschied man sich für Jurisprudenz, wobei durchaus an eine spätere praktische Wirksamkeit, etwa an eine Stellung als Rechtsanwalt oder als Senator der Reichsstadt gedacht war.<sup>34</sup> Dieser

---

33. FN I, 128 ff.

34. Siehe Briefwechsel mit dem Onkel: Pallmann, S. 385 ff., 399 f.; 404 Ablehnung einer Anstellung in Frankfurt 1824. — Erst 1833 letzter Ruf

Übergang zum akademisch vorgebildeten Beruf war damals, wie Bethmann-Hollweg später betont, ohne Beispiel in der kaufmännischen Aristokratie Frankfurts, und er bedeutete einen Bruch mit der Tradition der beiden elterlichen Familien; denn nur Söhne der mittleren, minder vermögenden Bürgerkreise studierten und beschieden sich mit einem auf diese Weise erreichbaren Beruf. Bethmann-Hollweg empfand auch in dem neuen Kreise sehr bald die philiströse Enge dieser Verhältnisse und war sich bewußt, wie sehr äußere Unabhängigkeit, Weltkenntnis und kultiviertere Lebensform ihn darüber hinaushoben. Dennoch bahnte sich mit dieser Berufswahl — befördert zugleich durch die jetzt zurückgeschobene äußere Stellung von Mutter und Bruder — die Lösung Hollwegs an von der spezifisch kaufmännischen Atmosphäre Frankfurts und von dem Hause Bethmann, dem die Hollwegs nur in einer Generation angehört hatten, und der Weg zu dem späteren, immer mit einer gewissen lässigen Freiheit gehandhabten Hochschullehrerberuf wird sichtbar.

### Religion und Staat.

Die zweifache reiche Bildungswelt zeigte uns, wie der spätere Gelehrte den Übergang zur geistigen Welt gefunden hat. Nun war aber dieser Mann später ebenso tiefgreifend politisch und kirchlich-religiös tätig, und es bleibt die Frage, in welcher Weise diese Mächte in der Jugend auf ihn wirkten.

Vom Elternhaus und dem öffentlichen Kirchenwesen — den Gottesdienst hat er wohl selten genug besucht — hat Bethmann-Hollweg, wie oben gezeigt, religiöse Eindrücke nicht empfangen. Ritter nun war nicht geeignet, ihn hierin stärker zu beeinflussen.<sup>35</sup> Er war selbst im Rationalismus Salzmanns und in der Kantischen Philosophie groß geworden und verband damit als Erbe seiner frommen Mutter eine kindliche Christusinnigkeit, aber bei der Zartheit und der dogmatischen Unbe-

---

dorthin als Senator definitiv abgelehnt, 1840 das Bürgerrecht dort aufgegeben. FN II, 39.

35. Vgl. FN I, 107 ff.

stimmtheit seines religiösen Gefühls erschien seine Empfindung mehr sentimental als kräftig.<sup>36</sup> Er las die Bibel mit feinem historisch-poetischem Sinn, liebte Augustin und Matthias Claudius, blieb aber wie sein Freund Pestalozzi den spezifisch christlichen Erlösungsgedanken fremd. Vor seiner Seele stand das Ideal einer Versöhnung von Plato und Christus,<sup>36</sup> von Griechentum und Christentum, von Kultur und Religion. Gedanken dieser Art haben Bethmann-Hollweg dauernd beeinflußt: Schon hier bei Ritter empfindet sich das klassische Humanitätsideal nicht als „heidnisch“, und noch in Bethmann-Hollwegs Idee des „christlichen Gymnasiums“ klingt, nun mit Vorwiegen des christlichen Akzents, jene Harmonie nach (die neben der Ideenwelt Wilhelm von Humboldts wie eine Depravation erscheint). Noch bedeutsamer verrät sich dieser Einfluß, wenn Bethmann-Hollweg schon 1808 in einer Rede vor den Lehrern über Lorenz von Medici<sup>37</sup> jene Zeit preist, die „die Veredelung der Künste, das Wiederaufleben der Wissenschaften und die Verbreitung der Glaubensfreiheit durch die Reformation“ gebracht hat, wenn er schon hier Evangelium und Freiheit zusammen schaut. — Im Religionsunterricht<sup>38</sup> selbst hat Ritter etwa in einem „Leben Jesu“ eine eindringende historische Einführung in die Bibel und eine „Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechts“ gegeben — Gedanken, die Bethmann-Hollweg später aufnimmt —, aber die Gestalt Jesu selbst in den Evangelien bleibt im Moralischen. Die Hausordnung im Kinderstaat fordert vom Einzelnen, „sich das Recht der Selbständigkeit zu erwerben, indem er seine Vernunft nach dem Willen des himmlischen Vaters, der sie ihm gab, gebraucht“; eine „Moral“ von 1806 erörtert in Erzählungen von der tugendhaften Julie und Pauline, die über „die Bestimmung des Menschen“ diskutieren, daß Tugend besser sei als gutes Herz, da dieses nur auf dunklen Gefühlen, jenes auf reinen, hellen Begriffen beruhe. Eine an Kant orientierte „Moral“ von 1808/9 kommt zum Ergebnis, „das moralische Gesetz ausüben und dadurch frei werden von bedingt

---

36. An Kramer, 2. 2. 62.

37. Nachlaßacta Nr. 7.

38. Die Vortragshefte Ritters, Acta Nr. 6 u. 7.



notwendigen Hindernissen, das ist Religion“. Solcher Unterricht war nicht geeignet, Bethmann-Hollweg auf die erste Begegnung mit der Kirche, die Konfirmation,<sup>39</sup> die Herbst 1811 stattfand, vorzubereiten. Den rationalistischen Pfarrer Kirchner, der Schleiermacher einen Mystiker, Neander einen Schwärmer nannte,<sup>40</sup> durchschaute der Knabe bei seinem Bemühen, zwischen Vernunft und Offenbarungsreligion sich durchzuhelfen; und wirklich fällt auf, wie dieser etwa an der Taufe den früher bei den Katechumenen damit verbundenen Unterricht, beim Abendmahl den in der Beichte gegebenen Anlaß zur Selbstbesserung als das Wichtigste bezeichnet. Das hier dargebotene Verständnis des Christlichen charakterisiert sich durch den Vers, der den Unterricht beschließt:<sup>41</sup>

„Zu Dir erhebt sich mein Gemüthe,  
Du Freund der Menschen, Jesu Christ!  
Der Du durch Wohltun und durch Güte  
Der Welt ein Beispiel worden bist.“

Die Einsegnung im Familienzirkel, die zu sehr den Charakter einer leidigen Konvention trug, ließ den Knaben kalt, nur das Abendmahl in der Kirche beeindruckte ihn, als ein symbolisches Element der Religion. Charakteristisch für sein damaliges religiöses Leben ist ein moralisierend-rationalistischer Zug, offenbar der Rittersche Einfluß: Wir besitzen aus etwas späterer Zeit eine Äußerung von Bethmann-Hollweg,<sup>42</sup> worin er ausdrücklich den Opfertod Christi verwirft und das Abendmahl verstehen will als Erinnerung an das Beispiel Jesu, das uns stärken soll im Kampf mit der Sünde. — Die spezifisch-dogmatische Christlichkeit blieb Bethmann-Hollweg fremd, da weder in einem auf diese Art aufrichtig frommen Menschen noch in der Ideenwelt der Zeit ihm die christliche Religion entgegentrat, und insofern trägt er das Erbe des 18. Jahrhunderts an sich — wie er später gemeint hat, zu dauerndem Seelenschaden.<sup>43</sup> Um jenes Mangels

---

39. FN I, 150.

40. ebenda, 242.

41. Nachlaßacta Nr. 7.

42. FN I, 174 (1812).

43. So an Hülsmann 21. 11. 69: „Der Moralismus des vorigen Jahrhunderts, ....dessen Kraftlosigkeit auch in der edelsten Gestalt — vgl. C. Ritters Leben — ich mit Schmerzen und bleibendem Schaden erfahren

willen fallen allgemein die Urteile des späteren pietistisch erweckten Bethmann-Hollweg über seine Jugend zu schwarz aus;<sup>44</sup> aber schon damals richtete sich sein idealistisches Bemühen um Selbstbildung nach einem religiös-sittlichen Ziel aus, und er erbittet sich höhere Hilfe; und da er das Ringen und Kämpfen der Jugend nicht „in echt Goetheschem Leichtsinn“ bestand, sondern als „Schillerscher Tugendheld“ durchlitt, so konnte das spätere religiöse Erlebnis an das Unbefriedigte und Zwiespältige in seinem Innern anknüpfen und es überwinden.

Wie trat nun die politische Welt an den Knaben Bethmann-Hollweg heran? Die Freie Reichsstadt Frankfurt am Main<sup>45</sup> war ein Glied des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, das seiner Auflösung entgegenging. In ihrer äußeren Erscheinung bewahrte die Stadt noch mittelalterliches Gepräge. Sie war noch eingeschlossen von Wall und Türmen und ebenso ihre Bewohner noch etwas mißtrauisch-selbstgenügsam abgeschlossen von den Nachbarkleinstaatn umher. Im Innern barg die Stadt noch viele Erinnerungen an die glanzvolle Vergangenheit der Kaiser und Reichstage, und auf Jahrmärkten und Volksfesten gab es noch viel alte Gebräuche. Das patrizische Stadregiment, eine barbarische Justiz, Zünfte und Privilegien hielten noch die ständische Ordnung aufrecht. Eigentliches Beamtentum gab es ebensowenig wie eigentliches Militär, die Verwaltung hatte noch etwas Zopfiges und war vielfach eine Sinekure für Angehörige einflußreicher Familien. Politisch war dieses Staatsgebilde ohnmächtig, und nur seiner wirtschaftlich-finanziellen Leistungskraft und den so gearteten Beziehungen

---

habe.“ usw. — Vgl. FN I, 108 f. „Beschädigungen, ... die zwar auch ‚durch Seine Wunden geheilt werden‘ aber bis ‚ins gesunde Reich‘ nicht ganz vernarben.“

44. Vgl. z. B. die aufrichtige, aber ganz typisch gehaltene Beichte an Graf Friedrich Stolberg, wie er zuerst in der Irre gegangen usw., bis die Rettung in Berlin kam .... FN I, 330 f. — Vgl. an Pourtalès, 12. 7. 46. „oft ist es mir ein Wunder, wie der Herr mein in mehr als einer Hinsicht verworrenes Jugendleben im Lichte seiner Gnade so sich hat entwickeln lassen“.

45. Vgl. Darmstädter, Das Großherzogtum Frankfurt, 8 ff. (Frankfurt im 18. Jahrhundert). — Richard Schwemer, Geschichte der Reichsstadt Frankfurt a. M., Bd. II, S. 51 ff. (Frankfurt als Handelsstaat), 133 ff., 204 ff. — Pallmann, S. 129 ff., 153 ff., 189 ff. — FN I, 114 ff.

verdankte es seine relative Selbständigkeit. Hier in der Freien Stadt wie im ganzen Südwesten Deutschlands lebte noch eine starke Reichstradition, blühte ein Reichspatriotismus seit den Abwehrkämpfen Ludwigs XIV.; denn nur durch die Rechtssicherung im Reiche konnten diese Kleinstaaten ihre eifersüchtig gehütete Einzelstaatlichkeit vor den Großen bewahren und nur vom Reiche her einen gewissen Schutz gegen den andringenden Nachbarn im Westen erwarten. Dabei standen die schon im Dialekt süddeutschen Frankfurter mit ihren Sympathien mehr auf seiten des alten konservierenden, lässiger verwalteten und immer anleihebedürftigen Österreich als auf seiten der „windigen Preußen“,<sup>46</sup> der aggressiven Militärmonarchie im Nordosten mit ihrer steuerstrengen, sparsamen Verwaltung. Der Patriotismus, der hier lebendig ist und in den der junge Bethmann-Hollweg hineinwächst, ist also wärmer, der Gesamt-Nation und ihrem Kulturerbe verbundener als das harte ausgeprägte Staatsbewußtsein in den absoluten Monarchien. Aber freilich, dieser Patriotismus ist zunächst völlig unstaatlich, es fehlt ihm das Gefühl für die Macht und das Verständnis für die Notwendigkeit des Staatsapparates, es fehlt ihm die Erziehung zum Staat, die das Einzelinteresse rücksichtslos dem Gesamtinteresse unterordnet. Der Einzelne schafft hier Werte aus eigener Kraft, und das Recht sichert ihm diese Sphäre des Selbstwirtschaftens und des Eigentums, und ebenso sichert das Recht das Selbstgewachsene, das historisch Gewordene im Staatsdasein — noch 1866 kann Bethmann-Hollweg es Bismarck nicht verzeihen, daß er mit den anderen Staaten Frankfurt a. M. annektiert hat und gar auf so rücksichtslose Weise.<sup>47</sup> Dieser Reichspatriotismus ist leicht in Gefahr, sich bei „Besitz und Bildung“ zu beruhigen, er ist offener für die Ideen der Französischen Revolution, die mit den französischen Armeen über den Rhein kommen, und die sich verbinden mit den Humanitätsidealen der Gebildeten — am deutlichsten in dem späteren Baden, aber auch in der Reichsstadt, in der seit 1800 für 13 Jahre eine französische Besatzung lag und die in der Rheinbundzeit unter dem Primas Dalberg eine äußerlich zwar ruhige, der Gesellschaftskultur und Wirtschaft förderliche, aber

---

46. FN I, 118 f.

47. An Hundeshagen-Heidelberg 28. 8. 66. Auch 9. 9. 66.

doch würdelose und erschlaffende Periode erlebte. Bei all diesen Einflüssen, denen auch der junge Bethmann-Hollweg mit unterworfen war, wurde er doch nie ein „Weltbürger“, ist er nie dem im deutschen Südwesten so verbreiteten Napoleon-Kult erlegen; dazu war die deutsche Gesinnung der Stadt und der Familie, ihr Ablehnen der Franzosen als Eindringlinge zu entschieden. Besonders bei dem idealen Ritter und seinem Freundeskreis lernte der Knabe frühzeitig Napoleon hassen: hier erfuhr er 1805 den Zusammenbruch Österreichs, erlebte er die schmerzliche Enttäuschung und die tiefe Niedergeschlagenheit nach der Niederlage jenes Preußen bei Jena, auf das diese jungen Patrioten alle Hoffnungen noch gesetzt hatten; hier verfolgte er 1808 die Zurechtstellungen zum spanischen Aufstand, hier jubelte er 1809 mit über den Sieg von Aspern. Damals schreibt Ritter<sup>48</sup> von dem „Fränkischen Bluthund“, der „wie eine blutgierige Spinne auf dem Nacken seines schwächeren Feindes sitzend, ihm das Blut aussaugt“, der aber nun, nachdem er Weiber besiegt habe, durch einen Mann aufgehalten werde: „Carl ist die einzige Stütze seines Vaterlandes, auf ihm beruht die Freyheit aller, die da deutsch reden vom Rheine bis zur Elbe (!), von der Nordsee bis zum Mittelmeer.“

Wenn Bethmann-Hollweg sich später aus freier Wahl dem Staate Preußen anschließen wird, so ist jetzt klar, daß er aus dem Südwesten dorthin jenes warme, die gesamte Nation und ihr Kulturgut umspannende Vaterlandsbewußtsein, aber ebenso auch das Erbe einer dem Staat entwöhnten, dem Staat der Offiziere und Beamten gar fremden Welt mitbringen wird. Wenn er sich später in dem Staate Preußen — zunächst durch religiös-kirchliche Motive bestimmt — den Konservativen anschloß und doch immer unter ihnen ein Eigener bleibt, so liegt das auch (neben den entscheidenden ideellen und politischen Antrieben, die wir später kennen lernen werden) an dem rheinischen Erbe, an der ganz anderen soziologischen Schicht, aus der er kommt: Es ist das merkantile Großbürgertum, das Einfluß im Staat verlangt, Rechtssicherheit und Friede, im Gegensatz zum agrarischen

---

48. 22. 5. 09. Nachlaßacta Nr. 7; ebenda ähnliche Aufzeichnungen.



Junkertum, das lebenskräftig und naiv die überkommene Macht besitzt und jenen Verwaltungs- und Militärstaat trägt. Aber ebenso wie sein Konservativismus auch durch seine Herkunft sich von dem spezifisch ostelbischen unterscheidet, so auch seine Religion, die ihn zunächst in dies Lager führen sollte: auch nach der romantisch-pietistischen Erweckung wird er nie ein Lutheraner; denn auch in dem neuen Glaubensstand bleibt als Untergrund von der Frankfurter Jugendzeit her das Erziehungsideal der Toleranz und der Einheit von Freiheit und Evangelium.

In Religion und Staatsanschauung also bleibt Bethmann-Hollweg unter allen weiteren Wandlungen doch mitbestimmt von seiner Frankfurter Zeit — und bis 1820 war ihm Frankfurt ja trotz vieler Abwesenheit Wohnheimat —, und dies rechtfertigt die ausführliche Betrachtung dieses Abschnitts seines Lebens.

## Kapitel II.

### Genf 1811/12.

Im Sommer 1811 ging Bethmann Hollweg zusammen mit Wilhelm Sömmering unter der Leitung Carl Ritters für ein Jahr nach Genf,<sup>1</sup> um sich dort die bei den bisherigen klassischen Studien vernachlässigte, für die große Welt nötige gesellschaftliche Bildung anzueignen — nicht zuletzt durch ein gepflegtes Französisch — und um sein Wissen zu erweitern. Dazu war Genf wohl geeignet: Hier blühte an der Akademie seit langem, in engster Verbindung mit Paris, die moderne französische Naturwissenschaft; hier hatte man einen lebendigen Zugang zur romanischen Kultur; hier gab es in der Oberstadt eine alte reiche bürgerlich-aristokratische Gesellschaft, die sich von der Bevölkerung der *rues basses* ebenso scharf abhob wie von den jacobinischen Franzosen; denn in schreckensvoller Erinnerung an die Französische Revolution rächte sich diese Welt an ihren jetzigen Beherrschern durch gesellschaftliche Mißachtung.<sup>2</sup> Zu den Salons und den Landhäusern dieser ersten Genfer Familien hatte Bethmann-Hollweg Zutritt und atmete hier zugleich mit dem Erlebnis einer glänzenden geistvollen Geselligkeit west-europäischer Prägung die Abneigung gegen die französische Demokratie. Die interessanteste Figur dieses international gefärbten Kreises war Frau von Stael, gleich erregend durch Geist wie Skandale, bei der schon in Coppet Ritter durch Schlegels Vermittlung Aufnahme gefunden hatte und deren Winter-Soireen in Genf auch Bethmann-Hollweg besuchen durfte. Er schildert sie selbst:<sup>3</sup> „Auf dem Sessel am Kamin mehr liegend als sitzend, das schwarze Haar mit einem gelben Turban umwunden, in der

---

1. Vgl. FN I, 152 ff. u. Acta Nr. 2, Genf 1811/12. — v. d. Goltz, reformierte Kirche Genfs, S. 33 ff., S. 80; S. 57.

2. An den Onkel, 25. 8. 11, Pallmann S. 383 f.

3. FN I, 158 f.

Hand ein Lorbeerblatt oder in dessen Ermangelung einen von dem Diener ihr überreichten Papierstrauß drehend, war sie mit dem glühenden Auge und dem beredten großen Munde eine zwar nicht eben anziehende, aber merkwürdige Erscheinung.“ — Zusammen mit Damen und Herren dieser empfindsamen Gesellschaft,<sup>4</sup> bei der das Interesse für Mathematik und Naturwissenschaft Mode geworden war, wie wir schon aus Jacobis Genfer Aufenthalt wissen und aus dem Münster der Fürstin Gallitzin, hörten die drei u. a. bei dem berühmten Pictet, dem inspecteur général de l'université imperiale in Paris, Vorträge über Physik und Chemie. Daneben gingen umfassende Literaturstudien: die Lektüre der alten Klassiker wurde „mit ganz neuem Verständnis“ fortgesetzt; Klopstocks ‚Messias‘ und Goethes Romane wurden gelesen, ebenso in ihrer Sprache Pope und noch lieber Shakespeare; insonderheit aber im Anschluß an eine Vorlesung von Simonde, dem Verfasser der bekannten ‚Geschichte der italienischen Freystaaten‘, über die Literatur der südlichen Völker und zur Erlernung der Sprachen die romanischen Klassiker: das französische Drama und Rousseau; eindringender Metastasio, Tasso, Alfieri, Ariost; Petrarca, der „durch seine ganz ideale Sentimentalität“ mächtig ergriff,<sup>5a</sup> Dantes ‚Hölle‘, die „durch ihre Kraft, Einfachheit und Größe uns sehr anzieht“;<sup>5</sup> dazu Cervantes ‚Don Quixote‘ und (in Schlegels Übersetzung) Calderon, der aber weniger befriedigte durch „die üppige übertriebene Asiatische Poesie, die darin herrscht“.<sup>6</sup> Simonde stand in heftigster Opposition gegen Schlegel und dessen romantische Schätzung der katholischen Religion: „Schlegel und seine Anhänger hielten Religionskriege für gerecht, weil sie poetisch wären“; Bethmann-Hollweg mochte nun Schlegel „eine solche Absurdität“ nicht zutrauen und stand doch stimmungsmäßig auf seiner Seite.<sup>6</sup> Gegenüber der rationalistischen Dialektik des Franzosen empfand er, daß er ein Deutscher war, wie ihm überhaupt der Genfer Aufenthalt zu einer Auseinandersetzung mit

---

4. An die Mutter, 1. 3. 12.

5. An die Mutter, 12. 4. 12.

5a. FN I, 162.

6. ebenda.

französischem Wesen wurde. Er urteilte,<sup>7</sup> „daß die Genfer nicht nur gänzlich des Sinnes für Musik und Poesie ermangeln, sondern auch für die bildende Kunst dessen sehr wenig besitzen“.

Genf führte den jungen Hollweg also frühzeitig in die westeuropäische Welt ein. Aber, das ist zu wiederholen, es ist nicht der demokratische Westen, nicht das Frankreich der napoleonischen Diktatur. Der bürgerliche Aristokrat aus Frankfurts erstem und vornehmstem Hause verkehrt auch in Genf in den gleichen Kreisen und in der Gesellschaft der französischen aristokratisch-liberalen Emigration. Dort lernte Hollweg die erste Phase der Französischen Revolution schätzen, das Auftreten Mirabeaus und Neckers, das einst ein Friedrich-Leopold Stolberg (und ähnlich alle deutschen Anglophilen) überschwenglich als „das Morgenroth der Freiheit“, das über Frankreich aufgehe, als „die Volksstimme, die Gottes Stimme ist“, als den Sieg des echten Konservativismus über den „Leviathan“ des absoluten Staates begrüßt hatte.<sup>8</sup> Dort begann Hollweg Haß gegen die Aufklärung und Revolution zu verbinden mit Liebe zu Freiheit und Recht: „Die Genfer“, so schreibt er an seinen Oheim,<sup>9</sup> den Frankfurter Patrizier Simon Moritz von Bethmann, „sind sehr gastfrey, nur gegen die nicht, die ihnen ihre Freiheit und glückliche Verfassung raubten.“ Und sie hätten recht, auf ihre Stadt stolz zu sein, nicht allein durch eine Menge bedeutender Menschen, die hier wohnten, „wie Necker, Lefort u. a., sondern auch durch allgemein verbreitete Bildung, Religiosität und Gemeingeist“. Erfreulich sei es, so heißt es mit einem romantisch-pessimistischen Nebenton weiter, zu bemerken, „daß es heutiges Tags, wo der Egoismus die Menschen immer mehr trennt, noch Orte gibt, in welchen man sich gegen die allgemeine Verderbtheit der Sitten und des Charakters stemmt, wo noch für das allgemeine Beste gesorgt wird, kurz wo ein gemeinschaftliches Inter-

---

7. ebenda, 14. 4. 12.

8. Stolberg an Jacobi, 12. 9. 89. Aus F. H. Jacobis Nachlaß. Hrsg. von Rudolf Zoeppritz, 2 Bde. Leipzig 1869. I, S. 109 f. I. H. Hennes, Fr. Leopold Graf z. Stolberg unter Herzog Peter Friedrich Ludwig von Oldenburg. Aus ihren Briefen, Mainz 1870, S. 440 ff. — Vgl. Gerh. Ritter, Stein I, S. 154 f. die Stellung unserer Anglophilen zu 1790.

9. S. Anm. 2.



esse alle Bürger des Staates vereinigt“. Ritter und Hollweg hatten auf der Hinreise nach Genf auch Pestalozzi in Yverdon besucht, und so wird auch hier von verwandten Bestrebungen in Zürich berichtet, von Gesellschaften, „die echte Bildung unter das gemeine Volk bringen wollen, besonders aber durch Erinnerung an ihre Voreltern Patriotismus und Vaterlandsliebe zu wecken und zu erhalten suchen“. — Man spürt in dem jungen Hollweg schon den späteren Verehrer Steins und den Freund des Schweizers Heinrich Gelzer, wie er (von der Anschauung des Stadt-Staates her) positive Güter: Volkserziehung, bürgerlichen Gemeingeist und freie Rechtlichkeit dem negativen Geist der Zeit entgegenstellt.

Sieht man nun den jungen Bethmann-Hollweg unbefangen hingegeben an jene reichen Anregungen und Arbeiten, dazu sich üben in den ritterlichen Künsten des Fechtens, Reitens, Tanzens, Schwimmens und gekräftigt auf weiten Bergtouren in den Schweizer Hochalpen, so erkennt man bald, daß in diesem Lebenshaushalt das Religiöse nur ein Moment u. a. war, ja daß es zu dieser Zeit ganz sekundär blieb. In den vielen Briefen Bethmann-Hollwegs aus Genf findet sich (ganz anders als in seinen späteren Briefen) keine irgendwelche religiöse Äußerung. „Die religiöse Frage“ — denn ganz fehlte die Sache nicht — war ein Diskussionsgegenstand der empfindsamen Gesellschaft beim Tee. Man fragte etwa,<sup>10</sup> ob die „gesalbten“ Predigten des alten Cellérier,<sup>11</sup> des einzigen Evangelisten aus früherer Zeit, an den später Gaussen<sup>12</sup> anknüpfte, den Vorzug verdienten vor dem verständigen, sittlich ernsten Rationalismus von Votier und anderen, und knüpfte daran parallelisierend die andere Frage, ob Fénelon's Mystik oder Bossuet's Verständigkeit den Vorzug verdiene. Ritter nun und Bethmann-Hollweg hörten Votier's sermon des pauvres, in dem dieser hauptsächlich den Armen eine dankbare Gesinnung einschärfte, mehr mit freundlichem Interesse, während sie von der echten Gefühlsfrömmigkeit des ehrwürdigen Cellérier sich tief ergriffen fühlten. Doch erst später — in

---

10. FN I, 154.

11. Vgl. v. d. Goltz, a. a. O. S. 90 ff., 114 ff. (1753/1844). — Vgl. FN I, 160.

12. ebenda, S. 99, 387 ff. (seit 1831 Professor an der freien theologischen Schule).

Italien — erhielt diese „positive“ Seite, wie Bethmann-Hollweg sagt,<sup>13</sup> das Übergewicht und bestimmenden Einfluß auf sein Leben. Damals fehlte ihm eine solche Mitte: Da er von Natur, wie er oft sagt,<sup>14</sup> mehr für ein zurückgezogenes Leben war, verwirrten ihn die übertielen Zerstreuungen und Lustbarkeiten, und zugleich warf ein tiefes Mißtrauen in seine eigenen Kräfte ihn oft nieder, während anderseits ein lebhafter Ehrgeiz ihm hohe Ziele, führende Wirksamkeit im Staate — er spricht von der Pflicht der Vermögenden, sich dafür auszubilden<sup>14</sup> — vorstellte. Dieser Zwiespalt und manche Versuchung der Jugend brachten ihn auf den merkwürdigen, bei ihm selbst isolierten Gedanken, sich selbst das Abendmahl zu reichen, bei welcher Gelegenheit, Sonntag, den 1. September 1812, er in sein Tagebuch schrieb:<sup>15</sup> „Vor der Genießung des Gedächtnismahles Jesu sollst Du an Deine Sünden und Schwächen denken, sie herzlich Gott als Deinem Vater bekennen und Besserung geloben. Jesus stiftete dies Sakrament, daß sich die Menschen zuweilen seiner erinnern; nicht, wie die Theologen sagen, um einzusehen, daß er sich für uns geopfert habe, sondern um uns an ihm in der Besiegung des Fleisches ein Beispiel zu nehmen. Gott, mein Vater! wie schwach, wie elend bin ich und gar nicht würdig meiner Menschheit . . .“ In dem Nebeneinander des Suchens nach Zerstreuung und quälender Selbstbetrachtung bleibt diesem sonst so reichen Genfer Aufenthalt etwas Unbefriedigtes, das erst in einem kommenden Erlebnis sich auflösen und zu einem Neuanfang führen sollte, in Italien.

---

13. An Kramer, 2. 2. 62.

14. Z. B. an die Mutter, 19. 12. 11.

15. FN I, 174; zit. bei Wendland, Studien, S. 37. — Das Tagebuch selbst hat Bethmann-Hollweg nach Abfassung der Familiennachricht vernichtet.

## Kapitel III.

### Italien 1812/13.

Der Anlaß zu dieser für Bethmann-Hollweg so bedeutungsvollen Reise nach Italien <sup>1</sup> war zunächst ein äußerer. Sein Bruder Philipp,<sup>2</sup> der mit einer schwachen Konstitution einen bedenklichen Mangel an Willenskraft und eine gewisse Passivität verband, war in Moskau und Wien schwer erkrankt, dazu wegen Nachlässigkeit in Geschäften von dem Onkel von einem späteren Eintritt in das Bethmännische Handelshaus ausgeschlossen und darüber sehr entmutigt worden; er sollte nun unter der Führung Ritters und neben dem geistig reiferen Bruder im Süden seine Gesundheit wiedererlangen und unter höheren Eindrücken seinen Charakter festigen. Aber es war bereits zu spät; in Florenz erlag er im Dezember 1812 einem plötzlich hinzutretenden Nervenfieber, und Ritter und dem Bruder blieb nur übrig, den so jäh ihnen Entrissenen in Livorno zu bestatten. Die beiden Reisenden setzten ihre Fahrt nach Rom fort, wo sie von Januar bis Ende Mai 1812, mit der Unterbrechung einiger Wochen in Neapel, blieben.

Die Erschütterung über den plötzlichen schrecklichen Tod des Bruders hatte den jungen Bethmann-Hollweg zu sich selbst geweckt und in der Lösung aller Gefühle für die kommenden Eindrücke offen gemacht und ihn ernster und befreiter zugleich dem Leben zurückgegeben. Das Erlebnis der Ewigen Stadt, in der Natur, Geschichte und Kunst sich zu einem überwältigenden Gesamteindruck verdichteten, bedeutete Epoche im Leben Bethmann-Hollwegs, einen Wende- und vorläufigen Höhepunkt. Er überwand die Melancholie, die bisher auf ihm gelastet hatte,

---

1. FN I, 175 ff. u. Acta No. 13 (Italien 1812/13) und Nr. 124 (Reisetagebuch, Zeichnungen).

2. FN I, 176 ff., 181 ff., und die Briefe Hollwegs und Ritters an die Mutter.

und gewann die ihm bei allem Demuts- und Sündigkeitsgefühl von nun an bleibende bejahende Stellung zum Leben. Noch mehr: Hier in Rom wurde sein geistiges Gesicht geprägt, hier gewann er Anschluß an jene Bewegung, der er trotz klassischer Bildung und auch nach seiner späteren spezifisch christlich-pietistischen Erweckung zugerechnet werden muß: an die R o m a n t i k.

Diesen Umbruch verrät schon das neue Naturgefühl, das aus seinen Briefen spricht. Mit den Augen des Romantikers — der Begriff selbst erscheint jetzt bei ihm, so, wenn er sich begeisterte an der „echt italienischen Natur, an der schönen romantischen Gegend“<sup>3</sup> — sah er die Stadt voller Geheimnisse in heller Nacht, verklärt im Morgenrot und Abendglühen. So wenn er schrieb:<sup>4</sup> „Zu unseren Füßen lag das Forum Romanum oder Campo vacino, links das Colliseum, mit seinen ungeheuern aufgetürmten Massen, rechts das Capitol, und gerade vor uns der Palatinische Berg, mit den Trümmern des alten Kayserlichen Palastes, die mit Efeu malerisch umrankt, und von dunkeln Lorbeer und Steineichen gekrönt sind. Und dahinter senkte sich die feurige Scheibe, und erleuchtete mit ihren letzten Strahlen die Ruinen, die einzigen noch lebenden Zeugen der alten Welt. Da schallte feyerlicher Gesang herauf von dem Forum. Eine Prozession zog in einem langen weißen Zuge aus den Hallen des Collisseums und über den Platz. Alles dies harmonierte mit dem Eindruck, den das herrliche Schauspiel der untergehenden Sonne in uns hervor gebracht hatte — nur noch ein rother Schein war am Horizonte zu sehen und gegenüber stieg der blasse Mond herauf.“ Er war „von der Schönheit, die sich in Kunst und Natur hier so außerordentlich offenbart, hingerissen“; er konnte sich aber — sehr bezeichnend für die romantische Stimmung — sein Gefühl hierüber nicht deutlich machen, fühlte aber, „daß ein mächtiger Geist ihn ergreift, der ihm eine neue Welt aufschließt“.<sup>5</sup>

Das Neue ist das neue Lebensgefühl, das ihn trägt. Es war jetzt die Zeit, in der deutsche Künstler nach Rom wallfahrteten,

---

3. An die Mutter, 20. 2. 13; 1. 4. 13.

4. Ebenda, 17. 1. 13.

5. Ebenda, 26. 1. 13.



um die Antike zu schauen, und sie entdeckten das Rom des christlich-romanischen Mittelalters und der Renaissance. Es war die Zeit, in der Winkelmanns Evangelium des griechischen Geistes und der klassischen Schönheit, noch wirksam in Dichtung und bildender Kunst, schon verdrängt wird durch die neue romantische Gefühlswelle: 1797 waren Wackenroders und Tieks „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders“ erschienen, und sie verkündeten, daß Kunst nur aus Glaube, aus heiliger Begeisterung und frommem Erlebnis erwachse. Diese neue Lehre zündete bei den Jüngeren, so sehr Goethe sich ihr entgegenstemmte. Von diesem neuen Geist waren auch Ritter und Bethmann-Hollweg berührt, auch ihnen wurde die Kunst zur religiösen Offenbarung. Dabei standen sie im Schnittpunkt zweier Generationen, zweier Erlebnisweisen. Die besondere Art, in der Bethmann-Hollweg Italien erlebte, war die romantische, aber allerdings noch auf dem Hintergrund der klassischen eines Goethe: das gegenständliche Sehen war goethisch, die andächtig konturenlose Hingegebenheit romantisch. Ihre Tagebücher und Skizzenhefte<sup>6</sup> verraten ein Neben- und Ineinander von antiken und christlichen Motiven, doch so, daß jenen mehr das antiquarische Studium, diesen Liebe und Andacht gehörten. Ganz aus den klassischen Studien nährte sich noch ihr Geschichtsbild, das sie an den Bauten der Städte und Burgen ablasen (so daß also der Minister Wittgenstein später recht hatte, wenn er jene Studien für die verderbliche Freiheitsidee verantwortlich machte): Von den griechischen Freistaaten nämlich und der römischen Republik geht es ihnen bis zur Zeit des Untergangs der Freiheit, schließlich der hereinbrechenden byzantinischen Barbarei, bis endlich in der Renaissance die moderne Kultur wieder erwacht und der italienische Municipalgeist seine Werke und Großtaten vollbringt. Klassisch empfunden war auch die Bewunderung für die Schönheit altgriechischen Wesens vor den Ruinen von Pästum, das Studium griechischer Skulpturen in Kopie und Original, die anhaltende Beschäftigung mit antiker Mythologie und Symbolik, das Interesse für antiken Kultus, Lebensform usw. Dabei war Bethmann-Hollweg ganz unbefan-

---

6. Siehe Anm. 1.

gen offen auch für die Sinnenfreude der Antike. Hiermit berührte sich, wenn neben dem engelischen, abgeklärt erhabenen Raffael doch Michelangelo um seiner mächtigen, kräftigen naturalistischen Großartigkeit und Plastik willen goutiert wurde — von seinem Bacchus etwa wird notiert: „sinnlich — halbrunken — fleischig — aber herrliche Formen“.<sup>7</sup> Aber nicht die Virtuosität der Raffael-Schüler oder die Farbenpracht der Venezianer ist es, was Bethmann-Hollweg und Ritter fesselte; ihr Erlebnis war die altflorentinische Schule:<sup>8</sup> Ihr noch ganz mittelalterlicher Vorgänger Giotto, dessen Fresken in Santa Annunziata dell'arena in Padua<sup>9</sup> betrachtet wurden, und die ihrem tiefsten Wesen nach auch noch zum Mittelalter gehörigen Perugino und Fra Angelico da Fiesole in Florenz. Vor ihren Bildern ahnte der junge Bethmann-Hollweg in Ergriffenheit zum erstenmal etwas von der Hoheit und Tiefe der christlichen Ideen. Es ist eigenartig, wie sich nun in den Notizbüchern zwischen die Bacchus- und Satyrfiguren aus den Antikensälen die Christusbilder und die Kompositionen der christlichen Motive mischen und eine ganz neue Begriffswelt auftaucht. Besonders erschütterte Bethmann-Hollweg Peruginos Abnahme vom Kreuz in der Akademie in Florenz und das Kreuzigungsbild Angelicos in San Marco,<sup>9</sup> Christus zwischen den beiden Schächern, über einer trauernden anbetenden Gemeinde. Das letztere ist ihm „ein herrliches Bild“, „Christus edel, würdig, göttlich“, viele Szenen darin sind „rührend“. Das majestätisch einfache Bild der Verklärung von demselben Meister erschien ihm „voll himmlischer Grazie — leicht ätherisch — voller Einfalt — in einer Helle — wie in allen —“. Die Krönung Mariäs von demselben ist „Majestät und Demut“; Angelico „in seiner zarten feinen Manier“, „in seiner gewöhnlichen graziösen Manier“ malt viele schöne Köpfe, auch im Schmerz noch edel. Mit solcher Charakteristik<sup>10</sup> traf

---

7. Tagebuch.

8. FN I, 185 f., 191. — Vgl. an Kramer, 2. 2. 62 und an Wichern, 11. 10. 63.

9. Vgl. Geschichte der italien. Malerei von Crowe und Cavalcaselle, dtsh. von Max Jordan, 1. Bd. Leipzig 1869, S. 194 ff., Giotto, S. 226 ff. Die Paduafresken. 2. Bd. Leipzig 1869, Angelico de Fiesole, S. 135 ff., Die Fresken in San Marco, S. 152 ff.

10. Aufzeichnungen.

der junge Bethmann-Hollweg das Wesen dieses Meisters gut und verrät, wie sehr dessen Empfindungsweise seine eigene war. Es ist sehr aufschlußreich für die Religiosität Bethmann-Hollwegs und sein erstes Verständnis des Christlichen, daß eben die Alt-florentiner<sup>9</sup> ihm den Zugang zu einer höheren Welt vermittelten: Giotto, dessen etwas unbeholfen steife, ungelenke Figuren doch eine ländliche Unschuld und Einfalt widerspiegeln; Fra Angelico, der noch ganz aus dem mystischen Geist eines Franziskus und Dominikus heraus schafft, und dessen innere Heiterkeit sich in lichten, hellen Farben ausspricht, dessen Abgeklärtheit alles Gewaltttätige fremd ist und dessen heftigste Gemütsregungen Trauer und Schmerz sind; und neben jenen stellte Bethmann-Hollweg etwa den Bologneser Fra Francia mit seinen Frauen von lieblicher Schönheit und leiser Wehmut, neben diesen den fröhlich-wehmütigen Filippo Lippi; und dazu Perugino, ebenso schwärmerisch religiös, stark im Ausdruck der Andacht und Hingebung, dabei in seinen Figuren von holder Reinheit, aber unfähig zum Ausdruck energischen Willens und kraftvollen Handelns. — In dieser Mischung von Wehmut, innerer Heiterkeit und einem gewissen Mangel an praktischer Energie waren schon Grundelemente der religiösen Stimmung Bethmann-Hollwegs enthalten, die auch blieben, als er von der Ahnung eines Heils vor diesen Bildern zu der gewissen Erfahrung eines Heilandes fortschritt.

Die in Florenz gewonnenen Eindrücke wurden noch verstärkt durch den Freundeskreis,<sup>11</sup> in den Bethmann-Hollweg und Ritter in Rom eintraten. Es waren kurz gesagt die *Nazaren*; Jünger der romantischen Kunstlehre Wackenroders, größtenteils Konvertiten, die nach Rom gegangen waren, um dort die christliche Kunst in sich aufzunehmen; so aus zweiter Hand schöpfend, arm an Naturanschauung und Formensinn, etwas blaß und schwächlich in ihren Gefühlen, hatten sie doch in dem Bewußtsein ihrer Sendung und ihrer innigen Religiosität starke Antriebe zum Schaffen. Zeitlich und geistig stand vor ihnen der Klassizist *Thorwaldsen*. An ihm bewunderte Bethmann-

---

11. FN I, 186 f., 193 f. — Zur Religion vergleiche F. Kammredt, Die psychologischen Wurzeln der frühromantischen Frömmigkeit, Zs. f. Theol. und Kirche, 1915, S. 114 ff., 181 ff.

Hollweg, der ihn um ein Grabmal für seinen Bruder bat, den „tiefen Menschen“, den „echt griechischen Geist“<sup>12</sup> — und wirklich zeigt dies Grabmal nur rein antike, nicht die Spur christlicher Motive; doch eben damals begann Thorwaldsen wenigstens seine Themen vorzugsweise dem christlichen Motivkreis zu entnehmen und schuf bald darauf seinen segnenden Christus. Cornelius,<sup>11</sup> seit 1811 in Rom, unter allen Romantikern der am meisten männlich herbe, großzügig kühne, arbeitete damals, von Dürer gepackt, an seinem Nibelungen-Zyklus; doch war auch schon damals sein späteres sakrales Werk in ihm lebendig, und er zeigte Bethmann-Hollweg ein Bild, den Abschied des Paulus von Ephesus darstellend, und meinte dazu: gut, daß wir den gewaltigen Denker Paulus besitzen, gebe es nur den Johannes, man könnte es für Schwärmerei halten. Auch zu Overbecks einsamer Klosterzelle in Sant-Isidoro fand Bethmann-Hollweg Zutritt, und Overbeck kam ihm gerade so vor, „wie ich mir den Raffael denke“.<sup>13</sup> Overbeck, der am tiefsten in den Geist der Altitaliener eingegangen war, zeigte ihm einen Christus am Kreuz, den er sich zur eigenen Andacht gezeichnet hatte. In die Nähe Overbecks gehörten die beiden Brüder Riepenhausen, liebenswürdig und talentiert. Und schließlich gehörte in diesen Kreis der Dichter Zacharias Werner, der kurz vorher unter der Einwirkung des Konvertiten Christian Schlosser zur katholischen Kirche übergetreten war, in der er Halt suchte von einem unsteten vergeudeten Leben. Werner war Bethmann-Hollweg nicht unbekannt als der Verfasser überschwenglich-massiver, mystifizierender Stücke, wie der „Weihe der Kraft“ (dem Luther-Drama, das 1817 in Berlin einen Skandal erregen sollte), hier aber wurde er zum Anreger ernster Gespräche. Wie Bethmann-Hollweg später oft erzählt hat,<sup>15</sup> sprach er damals an einem Abend im Kreis der Freunde von drei Hymnen auf die himmlische Liebe, die durch nichts anderes erreicht würden, und las sie vor: nämlich, I. Kor. 13, das berühmte Kapitel III, 5 aus Thomas a Kempis und das Lied von der Liebe in Spee's Trutz-

---

12. An die Mutter, 17. 1. 13 bzw. 24. 2. 13.

13. Ebenda, 17. 1. 13. — Vgl. Georg Heise, Overbeck und sein Kreis, Veröffentlichungen der Overbeck-Gesellschaft in Lübeck 1928.

15. An Kramer, 2. 2. 62; an Wichern 11. 10. 63; FN I, 193 f.



nachtigall. Alle drei, auch jenes Bibelwort, waren Bethmann-Hollweg unbekannt, und in dem Gedanken der Liebe erschloß sich ihm jetzt eine neue innere Gefühlswelt. Insbesondere der Spruch des Thomas a Kempis blieb ihm haften: *Ubi aliquis se ipsum quaerit, ibi ab amore cadit*.

Den Durchbruch solcher Stimmungen zu einer bleibenden Gefühlsrichtung bedeutete für Bethmann-Hollweg das Erlebnis des kirchlichen Osterfestes<sup>16</sup> in Rom (April 1813). Man hatte im Februar und März noch wochenlang den römischen Karneval — „damals noch so ursprünglich im Gange, wie ihn Goethe, freilich mit kontrastierender Pedanterie, beschrieben hat“ — ausgelassen mitgefeiert, maskiert, singend und tanzend, in Gesellschaft der deutschen Künstler und antik-schöner Signoras; dann in Neapel in zärtlichem Freundeskreis sich dem Genuß der sonnenhellen südlichen Landschaft hingegen. Aber wie die Ausgelassenheit des Karnevals nur die Einleitung der Zeit der Buße sein will, so folgte auch auf diese hellen Tage wieder das mystische Dunkel der Osternacht, in der sich nach dem römischen Ritus, wie Bethmann-Hollweg in innerer Ergriffenheit berichtete, plötzlich in strahlender Helle das Kreuz der Erlösung zeigte. Er schrieb: „Am Charfreitag hörte ich in St. Peter das Miserere von Palestrina, die Lamentationen von Jomelli. Als das herrliche *Mors et vita duello confluxere mirando: dux vitae mortuus mortem vicit*, und das andere: *Maria, Maria dic nobis*, erschallte, war es mir, als ginge mir eine neue Welt auf. Viele tausend Menschen sah ich gerührt und durch die Liebe zum Allvater, dessen Sohne und seine jungfräuliche Mutter gestärkt, und ich sollte unempfindlich bleiben? — Als endlich das flammende Kreuz, in dem dunklen Gotteshause schwebend, leuchtete, ergriff mich's mächtig; ich gedachte reuig meiner Sünden, mit Schrecken, wie wenig ich den liebte, der doch die einzige wahre Liebe ist; es wurde mir deutlich, warum ich nicht zum Frieden kommen konnte; der Grundstein fehlte mir, und den

---

16. An Kramer, an Wichern wie eben; FN I, 191 ff. (aus Wichern „als ich 18jährig aus der Schule des dürren und kraftlosen Rationalismus kommend, durch die tiefgefühlten Bildwerke der alten Florentiner und das flammende Kreuz in St. Peter die erste Ahnung davon empfing, daß es eine Versöhnung gebe, daß die erkannte Sünde Gott nahe bringe...“).

glaubte ich nun gefunden zu haben.“ — Nun erst wirkte in Bethmann-Hollweg ganz nach, was er vor den Bildern der alt-italienischen Schule erlebt hatte: die innere Überzeugtheit und Erfülltheit mit den Gehalten der christlichen Religion bei den alten Malern, wie sie aus dem Ausdruck ihrer Gestalten spricht, traf den religiös aufgeschlossenen jungen Menschen im Innersten und brachte ihn dazu, das Gefühl seiner Schuld und das Verlangen nach der beseligenden Gewißheit der Erlösung von ihr aufs stärkste zu empfinden. So wie auf Angelicos Kreuzigungs-bild der Joseph von Arimathia schmerzenvoll auf die Wunden des Gottessohnes weist, die er zur Erlösung der Menschheit empfangen hat, so empfand nun auch Bethmann-Hollweg in unmittelbarer Nähe das Evangelium. Ganz zu eigen machte er sich das Schriftband einer büßenden Magdalena:

Ne desperetis,  
Vos qui peccare soletis,  
Exemploque meo  
Vos reparate Deo.

Der Eindruck dieser Feiern in St. Peter auf Bethmann-Hollweg war, wie er selbst sagt,<sup>17</sup> um so reiner, als der Papst fehlte — Napoleon hielt ihn in Fontainebleau gefangen —; so trat der Kult, der mit der Person des Papstes getrieben wurde, zurück und der rein geistige und gemüthafte Gehalt des K a t h o l i z i s - m u s trat stärker hervor; denn dieser war es, der Bethmann-Hollweg und seine Gesinnungsgenossen eigentlich anzog. Auch sonst beeindruckte die Sinnfälligkeit und Glut des katholischen Kultes, die ungebrochen naive und lebendige Frömmigkeit des Volkes Bethmann-Hollweg tief: so das unschuldig schöne Fest der Einsegnung junger Mädchen zum ersten Abendmahl in Gesù Bambino mit einer reichen Symbolik, so „das großartige und in seiner Art einzige Fest“ der Madonna am 2. Mai in Frascati, wo das Volk plötzlich beim Anblick des wundertätigen Marienbildes in den frenetischen Ruf ausbrach: Madonna, la pace, la pace.

So sieht man, wie also der Katholizismus mit den starken ästhetischen Eindrücken zu einem Ganzen in der Seele dieses romantischen Neuchristen verschmilzt und allerdings einen ganz

---

17. An Wichern, ebenda.

anderen Typus der Religion vorbereitet, als ihn die altlutherischen Kreise des deutschen Nordens verkörpern, mit denen Bethmann-Hollweg später in Berührung treten sollte: Neben der Malerei steht da die Musik und ein symbolreicher Kult; religiöses Gefühl und ästhetische Empfänglichkeit gehen ineinander über. Es lag in der Linie dieser Entwicklung, wenn bei einem Gespräch mit den Schnepfenthaler Freunden im Juli 1813 über die religiöse Grundlage der Erhebung gegen Napoleon jene meinten, in Preußen sei diese, weil protestantisch, edlerer Natur, Ritter und Bethmann-Hollweg dagegen behaupteten, „daß bei weniger Erleuchtung die unmittelbare Kraft des Glaubens sich auch in den Russen erweise“.<sup>18</sup>

In dem Fazit des römischen Aufenthaltes, das der 70-jährige im Rückblick auf sein Leben zieht,<sup>19</sup> spiegeln sich noch die beiden Welten, die hier, übereinander gelagert, ihn in ihren Bann zogen: die Antike und das Christentum. Zwei Sätze hätten seitdem seinen Leitstern gebildet: einmal das *Naturam sequere!* und zum andern jener Satz des Thomas a Kempis, nicht sich selbst, sondern die göttliche Liebe zu suchen; d. h. aber, es sind hier die stoisch-natürliche Lebensweisheit und die christliche Intention auf Gott miteinander verbunden; und eben dies Nebeneinander, so sehr später das Pietistisch-Christliche zu überwiegen scheint, umfaßt das Lebensganze Bethmann-Hollwegs.

---

18. An Kramer, wie eben.

19. FN I, 197 f. u. an Wichern, wie eben.

## Kapitel IV.

### Göttingen 1813/15.

Die zwei Jahre des Universitätsstudiums in Göttingen,<sup>1</sup> die nun vom Sommer 1813 an folgen, bedeuten in dieser Lebensentwicklung, die mit innerer Notwendigkeit auf die religiöse Erfüllung hindrängt, ein Ritardanto: die in Italien angeschlagenen Töne klingen hier nicht an, das dort Erfahrene wird bewahrt, aber nicht weitergebildet. Übermächtig, mit hellerem und härterem Klang, verdrängt ein neues Element das Religiöse: Das Vaterländische. In Italien war man, in Kunst und Andacht verloren, nur von ferne der Entwicklung der Dinge im Vaterland gefolgt; das war nur „ein großes Drama“, „dem wir doch manchmal unsere Aufmerksamkeit nicht versagen können“.<sup>2</sup> Jetzt aber riß der Aufbruch der Nation, der Sturm der Gefühle, den Studenten Bethmann-Hollweg mit sich fort. Er erlebte den Zusammenbruch der westfälischen Herrschaft, den Einzug der Russen und Preußen in Göttingen. „Tag der Freiheit! o möge Alles zum Guten geleitet werden! möge ein neuer Tag für die deutsche Nation aufgehen, an dem alle ihre Kräfte sich zu einem schönen Ganzen vereinigen“, schrieb er da in sein Tagebuch.<sup>3</sup> Auch er wollte sich, „wie die Jugend der ganzen Nation, von hohem Enthusiasmus ergriffen“, der Sache des Vaterlandes weihen, und wollte sich zu einem Freicorps melden. Hier aber trat ihm in angstvoller Zähigkeit die Mutter entgegen, die nicht auch den zweiten und letzten Sohn noch verlieren wollte, und die Familie, die sich nicht „kompromittieren“ wollte, insonderheit der Onkel,<sup>4</sup> der von Napoleon noch persönlich mit einem Soyez

---

1. FN I, S. 198 ff. u. Acta Göttingen.

2. 20. 2. 13 aus Italien an die Mutter.

3. FN I, 204.

4. Simon Moritz von Bethmann, s. o. S. 28 u. Anm. 14 u. 31.



sages, je revindrail gewarnt, schon mit dem Zaren in Geschäften stand, doch dem Stern der uneinigen Alliierten nicht vertraute. Die Briefe,<sup>5</sup> in denen der junge Hollweg diesen doppelten Widerstand mütterlicher Sorge und des Bethmännischen Geschäftsinteresses zu brechen suchte, zeigen ihn, den 18-Jährigen, als einen reifen, selbständigen, großer und starker Gefühle fähigen Menschen; zeigen, daß ihm neben der religiös-künstlerischen Empfänglichkeit eine aus Ethos und Pathos geborene Willenskraft nicht fehlt. Er ist „keineswegs der Meinung, daß des Menschen Vaterland ist, wo es ihm gut geht“, sondern glaubt fest, „daß die ächte Vaterlands- und Freiheitsliebe das höchste und heiligste Gut sei, dessen der Mensch fähig ist“. In leidenschaftlicher Ergriffenheit schreibt er der Mutter jenes ungeheure Kapitel aus Arndts eben erschienenen ‚Katechismus‘ ab, das anhebt: „Darum o Mensch, hast Du ein Vaterland, ein heiliges Land, ein geliebtes Land, eine Erde, wonach Deine Sehnsucht ewig dichtet und trachtet . . .“, und das schließt: „Dieses Vaterland und diese Freiheit sind das Allerheiligste auf Erden, ein Schatz, der eine unendliche Liebe und Treue in sich schließt, das edelste Gut, was ein guter Mensch auf Erden besitzt und zu besitzen begehrt.“ Gegen die kühl abwehrende Meinung der Mutter, „bis jetzt ist es nur ein Wechsel der Gewalt. Man duldet, was nicht zu ändern ist, und wünscht, hofft und sehnt sich nach Ordnung, Ruhe und Friede“, stellt er glutvoll die Überzeugung, daß es „um Freiheit und Ehre“ geht; für den Sieg bürge „der gute Geist, der die Truppen beseelt, der Enthusiasmus der ganzen Nation, der gerechte Zorn eines starken Volkes“. Aber „wenn die allgemeine heilige Sache gedeihen soll, so muß jeder Einzelne sein Ein und Alles, seine Existenz und sein Leben daran setzen“. Er weist Ausnahmen für sich zurück; „denn diese sind wahrlich nicht sehr ehrenvoll“. Er ist überzeugt, daß er nach „dieser großen Schule des Lebens“ gereifter zur Wissenschaft zurückkehren werde, und sieht voraus, „daß die Zeit kommen wird, wo Ehre und Einfluß eines Jeden im Staat danach bestimmt werden, wie er sich einst für die Sache des Staates gezeigt hat“, und jetzt sei der Augenblick, sich zu bewähren. — Trotz all dieser Be-

---

5. FN Briefauszüge ebenda, 203 ff. — An den Onkel 14. 11. 13, Pallmann, S. 386 ff.

mühungen hat aber Bethmann-Hollweg gegen die Mutter und die Familie sich nicht durchzusetzen vermocht und hat schließlich, gefoltert vom Widerstreit des Pflichtgefühls und kindlicher Pietät, auf seinen heißen Wunsch verzichtet — gegen die Familie zu handeln, hatte er nicht die Kraft, schon hier war er konservativ, nicht revolutionär. So hat er, zu seinem tiefsten Schmerz zeitlebens, an den Befreiungskriegen aktiv nicht teilgenommen — und das wiegt um so schwerer, als er auch sonst einen Militärdienst nicht geleistet hat, diese Lebenssphäre ihm also aus eigener Anschauung fremd blieb —; er ist auf diese Weise aber auch den geistigen Antrieben der Befreiungskriege, dem völkisch-realistischen Gemeinschaftserleben, von dem er hier vorübergehend tief berührt erscheint, schneller wieder entfremdet worden.

Was er hier verlor, konnten Göttingen und die Wissenschaft nicht ersetzen. Er urteilte später selbst, daß er in den zwei Jahren seines Aufenthaltes dort der Hochschule nichts verdankt.<sup>6</sup> Sein Berufsjubiläum, die Jurisprudenz, betrieb er bei dem berühmten Hugo und bei Heise; doch vermochte er bei ihnen eine große leitende Idee des Rechts und Rechtslebens nicht zu finden, und von dem Staat und seinem Recht, worauf Geschichtsstudium und politische Gegenwart ihn geführt hatten,<sup>7</sup> hörte er hier nichts. Er entschädigte sich durch das Studium von Niebuhrs Römischer Geschichte, Möasers Patriotischen Phantasien, Friedrich Schlegels Über die Dorier u. a. und ließ sich im Glauben an seine Wissenschaft stärken durch eine persönliche Begegnung mit Savigny Herbst 1814 und dessen historisierend ehrfürchtige, aber auch passiv zögernde Programmschrift „Beruf (eigentlich Nicht-Beruf) unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft“. In einem geistig angeregten Freundeskreis

---

7. An den Onkel, wie Anm. 4. (und Ritter an denselben, 22. 11. 13, ebendort, S. 388 ff.): Hollweg lobt Hugo, daß er auf die Veränderlichkeit des Rechts aufmerksam mache, was richtig sei, „gerade jetzt, wo bei dem Schicksal der Staaten so viel Gerichtsverfassungen sich ändern können. Indes muß ich gestehen, daß es mein herzlichster Wunsch ist, einst einem Staate dienen und ihm alle meine Kräfte widmen zu können, der den Namen eines Unabhängigen Staates verdient.“

sehr verschiedenartiger Naturen kam er in einige Berührung mit der Heidelberger romantischen Schule Creuzers, auch der Görres, Brentano und Arnim; so beschäftigte er sich — in Anknüpfung an früheres Studium Dürers und der altdeutschen Maler — mit dem deutschen Volkslied und der mittelhochdeutschen Poesie, Minnegesang und Nibelungenlied; weiter blieb er der romantischen Bewegung nahe, wenn Schellings Abhandlung über das Verhältnis der Kunst zur Natur und Novalis' Philosophische Fragmente stark auf ihn wirkten. Über all dem wölbten sich gleichsam die spezifisch christlichen Ideen, die „Kunst und Andacht“ in Italien ihm zugeführt hatten, ohne daß er sich das Wesentliche darin klarzumachen vermochte, auch nicht, als er jetzt begann, in der Bibel zu lesen. In dem Freundeskreis war das Christentum Diskussionsgegenstand, was es eigentlich sei, und wie lange noch — die Theologen in Göttingen, auch Ritter für einige Zeit, hörten bei Planck, dem bedeutenden Dogmenhistoriker, der religiös ein Rationalist war —; Bethmann-Hollweg wußte dem allen nur soviel entgegenzusetzen, daß das Christentum jedenfalls nicht Kantesche Moral sei, sondern ein Mehr: ein Gefühl für einen tiefen Mangel des Menschen und für eine höhere Seligkeit, als die der Befolgung des kategorischen Imperativs.<sup>8</sup>

Das für Bethmann-Hollweg Beglückendste, ihn am meisten Formende und für die Zukunft Wichtigste dieser Göttinger Zeit war es, daß sich hier die Beziehung anbahnte zu seiner späteren Braut und Frau, Auguste Gebser,<sup>9</sup> aus einer hannöverschen Familie, die in den früheren Generationen und in ihrer Verwandtschaft zahlreiche Magister, Pastoren und Amtsmänner, d. h. Pächter von Staatsdomänen, aufwies. Diese Frau verhält sich zu Bethmann-Hollweg etwa wie Caroline zu Wilhelm von Humboldt. Sie war von sehr anderer Natur als Bethmann-Hollweg selbst, und gerade diese Andersartigkeit hat ihn zeitlebens angezogen: „eine starke Natur“, von „hellem und starkem Geist“ nannte er sie selbst.<sup>10</sup> Sie war eine schöne und volle Erscheinung, die ihm, wenn nicht an Differenziertheit und

---

8. FN I, 218.

9. Ihr Briefwechsel ist vollständig erhalten. Hollwegs Briefe an Braut und Gattin wichtige Quelle.

10. Vergleich mit Schleiermachers Geist, FN I, 232.

Bildung, so doch an Selbständigkeit geistig ebenbürtig war; dabei unkomplizierter, einfacher und unmittelbarer im Gefühl, auch im Religiösen, und an Willenskraft ihm entschieden überlegen, sodaß sie später in den politischen und kirchlichen Kämpfen nicht selten Entschiedenheit und Widerstandskraft ihm gestärkt hat. Diese Jugendliebe von schwärmerisch-romantischer Innigkeit überstand zwei Krisen: einmal die spätere pietistische Erweckung Bethmann-Hollwegs in Berlin, die dazu führte, daß ihm eine Zeitlang Religiosität und Liebe ineinanderflossen, und daß die Braut, wenn auch nie völlig, in Empfindung und Sprache seines Kreises einging; und zum andern den jahrelangen heftigen Widerstand seiner Mutter, die nicht zuletzt aus Konvention und Familienpolitik der Verbindung widerstrebte. Bethmann-Hollweg hat sich aber hier behauptet. Er, der, wie er selbst oft sagt, stark anlehnsbedürftig war und leicht in zärtlicher Empfindung sich verlor, ist an dieser Frau gewachsen und zu stärkerer Selbstverständlichkeit der Lebensführung gekommen. Ihre Ehe und späteres Haus vereinigten seine Geistigkeit, Tiefe und Innigkeit mit dem Verstand und der klaren Sicherheit der Frau zu einer kultivierten lebensvollen Harmonie.



## Kapitel V.

### Berlin 1815/17.

Die Erfüllung, auf die seine geistige Entwicklung und seine innersten Lebenstribe hindrängten, fand Bethmann-Hollweg in Berlin.<sup>1</sup> Hier tauchte er ein in die Mitte deutsch-romantischen Lebens. Denn längst war in die Stadt, die als das Zentrum der Aufklärung gegolten hatte, ein neuer Geist eingezogen. Eine Welle der Empfindsamkeit und starken Gefühls hatte die Armut moralisierender Vernünftigkeit verdrängt oder überdeckt. Von hier war am Ende des vergangenen Jahrhunderts durch das Wirken der Wackenroder, Tieck, Schlegel die Frühromantik ausgegangen, und des ersteren „Herzensergießungen“ waren zur Kampf- und Programmschrift der neuen Richtung geworden, daß nämlich Kunst aus Glaube und heiliger Begeisterung geboren würde, und zum erstenmal war hierin neben dem himmlisch-idealen Raffael der vaterländisch-herbe Dürer gestellt worden. Hier schrieb Schleiermacher 1799 seine Reden über die Religion, die dieser verachteten Himmelstochter wieder Eigenrecht schufen in der geistigen Welt und sie hinaushoben über bloße Moral als „Geschmack und Gefühl für das Universum“. Hier vollzog Fichte in seinen Vorlesungen die Wende zu einer platonisierenden Religiosität und leidenschaftlicher Deutschheit. Hier litten und stritten Heinrich von Kleist, Achim von Arnim, Schenkendorff, Fouqué für deutsche Ehre und Freiheit gegen den Unterdrücker ebenso wie für deutsche Innigkeit und deutschen Glauben gegen den ätzenden Unglauben der Welschen. Hier vollzog sich damals, in der Franzosenzeit nach Jena, in den Kreisen der Gebildeten bis tief hinein ins breite Volk eine Wandlung des Empfindens, die den Boden schuf, aus dem der Frühlingssturm der Erhebung aufbrach: Gottesglaube und

---

1. Vgl. FN I, 228 ff. und Acta Berlin,

Vaterlandsbewußtsein lagen da ineinander, ebenso wie in den Schriften Ernst Moritz Arndts, wie in der frühen Burschenschaft und bei Jahns Turnerei. Die verschiedenartigsten Elemente liefen noch nebeneinander, wie Adam Müller und Friedrich Schlegel, die von einer wandlungsfähigen Organologie her zum Katholizismus und zu reaktionärer Politik kamen, neben hellen, freien Geistern wie Niebuhr und Wilhelm von Humboldt. — Das Religiöse war noch nicht spezifisch christlich. Mit einem gewissen Pantheismus verband sich Schwärmerei für mittelalterliche Sitte, Kunst und Mystik. Die neue Religiosität war zunächst auch wenig kirchlich — man begnügte sich mit der unsichtbaren Kirche der Geister; die offizielle Kirche war ja noch weithin rationalistisch — und ebenso nicht konfessionell. Katholiken und Protestanten waren als die „Gläubigen“ in den Zirkeln und Tischgenossenschaften, die sich in Berlin bildeten, vereint, und arbeiteten in mancher Unternehmung Hand in Hand. Das fromme Gemüt und Gott standen im Mittelpunkt der Religion. Erst zögernd wird Christus als Vorbild, Held, Erlöser wieder erfahren, und erst die Vertiefung in der Überlieferung und die Erschütterungen der Gegenwart erweckten die spezifisch christlichen Gedanken von Schuld und Versöhnung wieder, und zugleich erwachte das kirchliche Bewußtsein neu. Der Krieg hatte all diese Stimmungen und Bestrebungen teils übertönt und zurückgedrängt, teils verstärkt und vertieft. Nach dem Kriege fanden sich viele, die jenen Zirkeln angehört hatten, in Berlin wieder zusammen, und das religiöse Leben steigerte sich in den Kreisen junger Adelige und Beamten zu einer *E r w e c k u n g s - b e w e g u n g*,<sup>2</sup> die entweder in der Resignation und dem Rückzug vom politischen Leben Raum und Nahrung fand oder sich mit der reaktionär-konservativen Bewegung in der Politik verband.

---

2. Über den Stand der Forschung, „Die Geschichtsschreibung des Restaurationspietismus“, orientiert jetzt erschöpfend: Reinhart Seeger, Friedrich Engels, XIV ff. — Tiesmeyer, Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrhunderts, Kassel 1903 ff., Heft 12: Berlin und Provinz Brandenburg, 1909. (nur Material) — Walter Wendland, Studien zur Erweckungsbewegung, 3 ff. — Derselbe, Siebenhundert Jahre Kirchengeschichte Berlins, S. 215 ff., bes. 220 ff. (in beiden reiche Literatur). — Karl Müller, Die religiöse Erweckung in Württemberg am Anfang des 19. Jahrhunderts, Tübingen 1925, S. 28 ff.

Daß der junge Bethmann-Hollweg bald von diesem geistigen Leben Berlins berührt wurde, verdankte er seinen Beziehungen zu seinem Lehrer in der Jurisprudenz Savigny<sup>3</sup> und zu dessen Familie. In diesem Hause, das einen gepflegten und weitreichenden Gesellschaftskreis in sich vereinigte, begegnete Bethmann-Hollweg den bedeutendsten Köpfen des damaligen Berlin, die zu dieser Zeit, kurz nach dem Kriege, noch ungestört durch politische und religiöse Differenzen und Gegenwirkungen, sich zusammenfanden: von Gelehrten Niebuhr und Schleiermacher, von Künstlern Schinkel und Zelter, von Staatsmännern Nicolovius, Eichhorn, Wilhelm von Humboldt, von den Helden des Befreiungskrieges Lützow und Clausewitz, Gneisenau und Grolmann.<sup>4</sup> — Wichtiger noch war es, daß Bethmann-Hollweg bei Savigny ein ganz neues Verständnis seiner Wissenschaft aufging. Savigny, der Begründer und neben Eichhorn das Haupt der Historischen Rechtsschule,<sup>5</sup> verstand im Gegensatz zum naturrechtlichen Rationalismus das Recht als Schöpfung des Volksgeistes, der es wie die anderen Kulturgüter im historischen Prozeß erzeugt. In diesen allgemeinen Voraussetzungen und in der sorgsam historisch-philologischen Interpretation der Quellen wurde Bethmann-Hollweg Savignys Schüler — auch hierin der Romantik im weitesten Sinne zugehörig —, wenn er auch später in seinem Interesse für die sittlichen Prinzipien des Rechts und ihrer Beantwortung über Savigny hinausging. — Auch als Mensch und religiöse Persönlichkeit beeinflusste Savigny den jungen Bethmann-Hollweg, der seinem Meister lebenslang in treuer Verehrung und Freundschaft verbunden blieb, auch wenn die Empfindlichkeit Savignys und politische Spannungen später das Verhältnis etwas kühler gestalteten. Savigny, von Haus aus reformiert, war mit einer Katholikin verheiratet, Gundula Bren-

3. FN I, 228 ff. — Briefwechsel mit Savigny. Vollständig 1817—1861. — BH in Zs. f. Rechtsgeschichte 1867, s. u. S. 59. — ADB XXX, 423 ff. (Landsberg). — Ad. Stoll, Karl Friedrich v. Savigny. 2 Bde. 1927, 1929. — Zur Religion, siehe Wendland, Studien, S. 20.

4. FN I, 229.

5. Ernst Landsberg, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, III. Abtlg., 2. Halbbd. München-Berlin 1910, S. 168 ff. Ebenda S. 471 ff., v. Bethmann-Hollweg unter den Romanisten, (Die rechtsphilosophische, bzw. theologische Abweichung Bethmann-Hollwegs von Savigny wird hier nicht berührt).

tano, der Schwester des Dichters Clemens Brentano (dem Bethmann-Hollweg hier oft begegnete und als dem fromm begeisterten, „von mehr als einem Dämon gequälten Sänger“ herzlich lieb war); er hatte als Professor in Landshut den zarten, feinsinnigen Sailer,<sup>6</sup> den katholischen Mystiker und Erbauungsschriftsteller, späteren Bischof von Regensburg, kennen und schätzen gelernt und lebte von daher in einer ganz interkonfessionellen undogmatischen Religiosität, die an den Mystikern des Mittelalters und an Tersteegen sich erbaute. Dieser Aristokrat Savigny ging wie andere Fromme seines Kreises nicht zu seinem Kollegen Schleiermacher in die Kirche, sondern zu einem Prediger der armen Leute, zu dem kleinen lutherischen Pastor Hermes<sup>7</sup> an der Spittelkirche, und zu ihm wies er auch Bethmann-Hollweg.<sup>8</sup>

Bethmann-Hollweg hatte bei einem Besuch in Berlin Herbst 1814 von Schleiermacher eine dialektisch meisterhafte ethische Entwicklung des Gleichnisses vom Splitter und Balken im Auge gehört, und er wie Ritter waren von Bewunderung hingerissen.<sup>9</sup> So war seine ganze Erwartung auf Schleiermacher gerichtet, und von „seinem hellen und starken Geiste“ erhoffte er eine Befriedigung seines religiösen Bedürfnisses. Doch es kam anders. Mehr zufällig ging Bethmann-Hollweg am 26. November 1815 zuerst zu Hermes<sup>7</sup> zur Kirche, und hier war es, wo ihm eine Gefühlswelt aufging, die die Empfindungen und Erfahrungen, die ihn in Rom ergriffen hatten, erneuerte und ihn für immer dem Kreis der „Erweckten“ zuführte. Er schrieb darüber seiner Braut:<sup>10</sup> „Schon der Eintritt in die kleine

---

6. Landshuter Kreis 1799—1825, Vorstufe der Münchener kathol. Romantik, Vergl. Franz Schnabel, Dtsch. Geschichte, Bd. 4, Die religiösen Kräfte, Freiburg 1937, S. 50 ff. (wo weitere Literatur) — Vgl. J. M. Sailers religiöse Entwicklung, Theologie und Glaube VI, 1914, S. 529 ff. — Für unsern Zusammenhang: Hubert Schiel, Sailer und Lavater. Mit einer Auswahl aus ihrem Briefwechsel. Köln 1928.

7. Vgl. Wendland, Studien, S. 15 f. (H. ist ein jüngerer Bruder des unter Wöllner hervorgetretenen Hermann Daniel Hermes).

8. FN I, 232 f.; Wendland, Kirchengeschichte, S. 221.

9. An Kramer, 2. 2. 62.

10. Abgedruckt FN I, 233 f. (Diese Stelle zit. Wendland, Studien, a. a. O.) — Vgl. Kramer, Ritter, I, S. 243: Ritter empfang den Eindruck „einer apostolischen Gemeinde“ (28. 12. 1816).



heimliche Kirche war mir ahnungsvoll . . . (es war da) alles dicht zusammengedrängt, so recht für eine stille Gemeinde, ein kleines Häuflein Menschen, die nach dem Wahren streben und das Gute wollen, mitten in der großen Stadt voll weltlichen Wustes und Getöses. Die Orgel wurde gar schön gespielt, sanft melodisch und zur Andacht und Rührung stimmend; und die Gemeinde, die von Einem Geiste beseelt schien, . . . sang in Andacht mit. Die Töne wirkten wunderbar auf mich; doch konnte ich mir's noch nicht zum klaren Bewußtsein bringen, was ich fühlte. Eine innige Wehmut ergriff mich zuweilen, zuweilen auch herzliche Freude, und dazwischen in einigen Augenblicken eine Kälte der Reflexion und des Bewußtseins, die mir alle anderen wohltätigen Gefühle erstarren machte. Endlich trat der Prediger auf die Kanzel, und wenn mir anfangs seine schlichte einfältige Rede auffiel, und mich noch nicht lebendig ergriff, so vergaß ich beim weiteren Fortgang gar bald alles Urteilen und Reflektieren, und von der Wahrheit, der Liebe und dem guten Geiste, der aus seinen Worten sprach, ergriffen und mir selbst entrückt, wurde es mir klar, was mir fehle; ich sah mich in meiner ganzen Blöße, aber auch die unendliche Gnade des Himmels und den ewigen, und für mich doch neuen Weg, zu dem zu gelangen, was mir als höchstes Gut, als einziges Heil des Menschen erschien. Es war mir, als wenn der Mann mit seiner kindlich einfachen Rede nur zu mir spräche, als wenn er wüßte, wie es in meiner Brust aussähe, und mir helfen wollte.“ Bei Hermes ist eine weltflüchtige, mit Sentimentalität und Simplität das Heil verkündende Predigt, die fordernd und andringend auf eine dualistische Erfahrung von Sünde und Gnade hinzielt. Man versteht, daß der davon ergriffene Hollweg die weltoffene, mehr feinsinnig fromme Zustände beschreibende Predigt Schleiermachers matt und kalt fand.<sup>11</sup> In der Kirche bei diesem, worüber er acht Tage später berichtete, waren ihm zuviel geistreiche Menschen, da spürte er in dem gedruckten Liederblatt und den Arien der Akademie zuviel Absichtlichkeit; und die Predigt war ihm gerade nicht, „was sie eigentlich sein soll: jene Erquickung und Erbauung der Seele, wenn man sich

---

11. FN I, 234. (26. 11. 15) Zit. bei Wendland, Studien, 37 f.

von den Worten wahrhaft getroffen fühlt und sich sagen muß: so ist es Dir auch, und zugleich gestärkt wird und Freudigkeit und Lust in sich spürt und wahre Liebe mit freudiger Wehmut.“ Auch als Bethmann-Hollweg im Sommersemester 1816 Philosophische Ethik bei Schleiermacher hörte, versöhnte ihn das nicht mit diesem Geiste, zumal sein Wahrheitsstreben, wie er selbst sagt, damals noch ganz Sache des Gemüts war und die Kunst ihm die Stelle der Philosophie vertrat.

Seitdem Bethmann-Hollweg regelmäßiger Hörer von Hermes geworden war, dominierte in ihm das religiöse Interesse völlig, und im Verkehr mit gleichgestimmten Altersgenossen war die christliche Frage und ihre Erfahrung am eigenen Herzen die fast ausschließliche Angelegenheit des Austausches. Daß es aber in diesem Freundeskreis nach Jahresfrist, im Herbst 1816, zu einer „Erweckung“, wie sie es selbst nennen, kommt, und daß sich hier eine eigenartige, auch von den frommen Kreisen Berlins abgehobene Religiosität bildet, dazu führte eine von außen kommende Einwirkung. Um diesen Vorgang zu verstehen, müssen wir weiter ausholen.

### Die Erweckung im katholischen Bayern.<sup>12</sup>

Aus der Schule Sailer's,<sup>13</sup> der zehn Jahre an der Universität Dillingen mit großem Erfolg wirkte,<sup>14</sup> bis diese blühende Anstalt 1794 von den Exjesuiten von Augsburg gesprengt wurde,

---

12. Im Nachlaß BH No. 100 Goßneriana: Abschriften von Briefen von Boos, Goßner, Hochstätter, Feuerstein usw. 1814/16; von Karl v. Gumppenberg, Schubert, usw.; BH an Goßner, dieser an BH (von Dalton benutzt); Hermann Dalton, Goßner (auf Grund des Goßnerschen Nachlasses, des Tagebuches und der Inquisitionsakten usw.; hier Literatur). — Weitere Quellen für Dalton: Martin Boos, Selbstbiographie, hrsg. von Joh. Goßner; Joh. Michael Sailer, Aus Fenebergs Leben (Feneberg, Professor in Dillingen, später Pfarrer, vergl. Dalton, S. 62 ff.); Briefe von Ringseis, s. unten S. 47. — Bethmann-Hollweg, Johannes Goßner, Z. f. chr. W. u. chr. L., NF I, 1858, S. 177 ff., 185 ff.

13. S. S. 59, Anm. 6. — Bethmann-Hollweg a. a. O. 177 b, nach Martin Boos 107.

14. Dalton, S. 16 ff., 44. — Sailer, 1795—99 auf Schloß Ebersberg, ebenda, 49,

gingen eine Reihe jüngerer Geistlicher hervor, die an kraftvoller Entschiedenheit über ihren Meister sich hinausentwickelten und sich evangelischen Überzeugungen näherten. In dem Überschwang ihrer inneren Entdeckungen und durch die Gewalt ihrer Predigt entfachten sie auf ihren Dörfern im schwäbisch-bayerischen Grenzgebiet eine Erweckungsbewegung, die lange Zeit die katholische Landbevölkerung dort aufs tiefste erregte<sup>15</sup> und weite Kreise für die neue Verkündigung gewann, zumal bei einem von ihnen, Lindl in Baidlkirch, der durch Jung-Stilling aus einem ästhetischen Rationalismus bekehrt worden war,<sup>16</sup> bald phantastisch-wunderhafte, apokalyptisch-chiliastische Züge von Heilungen, Erscheinungen und nahem Weltgericht sich in die Predigt mischten. — Daß eine solche Bewegung in dieser Gegend, aus der auch die Geistlichen selber stammten, hatte entstehen und so Nahrung finden können, das erklärt sich mit aus dem Charakter der Bevölkerung, die in den schwäbischen Gebieten zu Grübeleien und frommem Tiefsinn neigt.<sup>17</sup> Hier hatte in dem benachbarten protestantischen Württemberg der Pietismus ehemals tief Boden gefaßt und lebte in Konventikel und Privat-erbauung fort; Deutschland verdankt dieser engen Welt Männer wie Schiller, Schelling, Hegel, Hölderlin und protestantische Mystiker und Theosophen wie Bengel, Rieger, Oettinger, Wizenmann u. a. wirkten dort; von hier sollten damals einige Jahre darauf Tausende von Bauern, geängstigt durch die Kriegsnöte und das Hungerjahr von 1817, in denen sie nach der Weissagung Jung-Stillings Vorzeichen des Weltendes erblickten, nach Südrußland auswandern, um dort das Reich der Heiligen zu gründen.

Die katholische Kirche bekämpfte die Männer der neuen Bewegung als „Mystiker“ mit inquisitorischer Härte,<sup>18</sup> konnte sie aber nicht völlig unterdrücken, seitdem und solange in Bayern, zu dem seit 1803 auch Augsburg gehörte, Montgelas als allmächtiger Minister regierte.<sup>19</sup> Dieser, selbst ohne Religiosität,

---

15. Dalton, S. 48 f.

16. Bethmann-Hollweg, a. a. O. 180 b; Dalton S. 135 f., 194 ff.

17. Dalton, S. 5 f.

18. Dalton, S. 69 ff., 74 ff.

19. ebenda, S. 90 ff.

früherer Illuminat, Anhänger einer doktrinär aufgeklärten Staatsidee, verschaffte dem neuen Königreich religiöse Toleranz und wollte die Macht der Hierarchie brechen. Aber nach seinem Sturz 1817 und nach dem bayerischen Konkordat vom Mai 1818 konnte die wiedererstarke katholische Kirche die neue Richtung völlig aus ihrer Mitte verdrängen;<sup>20</sup> auch der milde Sailer, den Montgelas 1799 als Professor nach Landshut gerufen hatte, brach nun mit seinen Schülern, um (wie einst Fénelon) in vorsichtiger Vermittlung seiner Kirche treu zu bleiben.<sup>21</sup> Nachdem Boos und Goßner, die beiden geistigen Führer, vorübergehend in Preußen, das damals seine Verhandlungen mit dem Vatikan noch nicht abgeschlossen hatte, Anstellung gefunden,<sup>22</sup> gingen Goßner und Lindl nach St. Petersburg. Dorthin hatte sie, bezeichnenderweise unter der Einwirkung der eben aus der Schweiz vertriebenen Frau von Krüdener,<sup>23</sup> die eine mystisch-interkonfessionelle Religiosität pflegte, Zar Alexander I. und sein Kultusminister Fürst Gallitzin berufen, damit sie die nach Südrußland eingewanderten deutschen Bauern betreuten; doch konnten sie sich auch hier vor dem Haß des griechisch-orthodoxen Klerus nicht halten,<sup>24</sup> und Goßner trat später als Flüchtling zum Protestantismus über<sup>25</sup> und wurde, auch hier unter Widerständen der offiziellen Kirche, Pfarrer in Berlin, ohne freilich je seine Besonderheit zu verlieren.

Wie ist nun das innere Wesen der Bewegung zu charakterisieren? Sie war ausgegangen von Sailers mystischer Frömmigkeit, seiner Betrachtung des Menschenfreundes Jesu, seiner Vertiefung in das eigene Herz und Gott, seiner Bitte um „innere Erleuchtung“ und Reinigung, um Ruhe der Seele, tranquillitatem

---

20. ebenda, S. 148 ff., 167 f., 170 ff., 182; Bethmann-Hollweg, a. a. O. 181 a.

21. Dalton, S. 151 ff.: Absageschreiben Sailers an Goßner, 6. 1. 16; S. 152 f. ebenso an Boos. Seitdem erscheint Sailer als „Erasmus“. (Pseudonym bei Boos).

22. Dalton 172 bzw. 176.

23. Ihr Einfluß auf Alexander I. auch politisch, für d. Hl. Allianz bedeutsam. S. ADB XVII 196 ff.

24. Dalton, 191 ff., 203 ff.; 232 ff., 251 ff.; 243 Sturz Gallizins durch Arakschejeff. — Vgl. Leopold v. Gerlach, Denkwürdigkeiten I, S. 16 f., 17 f., 20 usw.

25. Dalton, S. 307 ff., 329.



animi, inexplicabilem animi quietem. Aber ihr inneres Ringen um Heiligung und Gewißheit führte sie zur Erfahrung der Entfernung von Gott und der Errettung durch ihn. Sie studierten, von Sailer angeleitet,<sup>26</sup> die Schriften der protestantischen Pietisten, Tersteegen, Lavater, Zinzendorf, und gehen ganz in deren Empfindungs- und Erfahrungswelt auf; dazu Fénelon und immer wieder den Thomas a Kempis.<sup>27</sup> So kommt es, daß 1790 Martin Boos,<sup>28</sup> wohl mit angeregt durch gläubige Landleute, zu der Erkenntnis durchdringt, die ihm als unerhört neu erscheint: Christus für uns und Christus in uns. Und so wird er „der Prediger der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“, doch so, daß das Christus in nobis immer merkbar voransteht vor dem objektiven des pro nobis. Als Goßner gewonnen wird, heißt es von ihm:<sup>29</sup> „Er kannte die Kraft des Christentums nicht, hielt sich bloß an die Moral, aber mit dem Gekreuzigten wußte er noch nichts zu machen. . . . Der Herr öffnete ihm die Augen, jetzt liegt er dem Gekreuzigten immer zu Füßen und sein einzig Werk ist, an die Brust schlagen und weinen über das innere Verderben des Adam . . .“ Mit dem Schlüssel dieser Erfahrung lesen sie die Bibel und die Kirchenväter, allen voran Augustin und den Bernhard von Clairvaux. Goßner übersetzte die Bibel neu (unterstützt von der englischen Bibelgesellschaft), veröffentlichte Auszüge aus den Schriften Zinzendorfs<sup>30</sup> und schrieb einen praktischen Kommentar zum Neuen Testament mit dem bezeichnenden Titel „Geist des Lebens und der Lehre Jesu Christi“, und später eine gehaltvolle Paraphrase zu Thomas a Kempis.<sup>31</sup>

Sie hielten sich für gut katholisch. Luther kannten sie nicht.<sup>32</sup> Vieles in ihrer Verkündigung, zumal später, erscheint sehr lutherisch, so das: non efficimur justi justa operando, sed justi facti operamur justa,<sup>32</sup> oder das: Deus dabit ut velle sic et

---

26. Dalton, S. 50, 54 usw., Begegnung zwischen Sailer und Boos, 1796.

27. Dalton, S. 67, 80.

28. Martin Boos, S. 28 ff.; Bethmann-Hollweg a. a. O. S. 178 a; Dalton, S. 46 ff., 48.

29. Martin Boos, S. 424; Bethmann-Hollweg a. a. O. 179a; Dalton, S. 55 ff.

30. Dalton, 162 f. Vgl. darüber ebenda, 163 f.

31. ebenda, S. 78.

32. ebenda, S. 61.

perficere.<sup>33</sup> Dennoch unterscheiden sie sich tief von Luther, gerade in seiner Anschauung von der Rechtfertigung; nicht als Sünder steht der Mensch vor Gott, soviel und in grotesk-häßlicher Breite sie von Sünde sprechen, sondern als der vom Geist Erneuerte, so in dem Gebet: <sup>34</sup> „O Güte, o Liebe, o unendliche Liebe Gottes, ergieß Dich in mir aus, liebe Dich in mir, verwandle mich in lauter Liebe und Treue.“ Nicht von Luther, sondern von dem Pietismus Zinzendorfs und Lavaters her kommt auch ihre unablässige Selbstbeobachtung und Selbstreflexion, mit der sie dem Wechsel von Sünden- und Gnadengefühl folgen. Sie streben nach Erfahrung am eigenen Herzen; das erst sichert die Wahrheit gegen den Zweifel. Die Bibel und das eigene Herz sind ihnen in gleicher Weise die zwei Quellen der Erfahrung. Ein Verkündiger des Evangeliums, der nicht nur Prediger, sondern Zeuge ist, „muß selbst erfahren, gesehen, gefühlt, betastet, genossen haben, was er bezeugt“. <sup>35</sup> Ihre Bitte heißt immer wieder: <sup>36</sup> „aber laß es mir an diesem Zeugnis, an dieser Liebe, die ein heiliger Geist in die Herzen ausgießen kann, nie fehlen!“ Sie bekennen: „Ja Herr, Du bist ein brennender Dornbusch in mir! . . . So glühst Du und ich bleibe in Deiner Glut kalt!“ <sup>37</sup> — Ihre Herkunft von der Mystik und den Pietisten wie Zinzendorf verrät das häufige Bild von der Hochzeit, <sup>38</sup> von Braut und Bräutigam für das Verhältnis von Seele und Christus; Zeiten der Nähe des Herrn sind solche der Beseligung, der „Süßigkeit“, <sup>38</sup> und wechseln ab mit dem „Nothen“, den Zeiten der „Trockenheit“, der „Dürre“, <sup>39</sup> die man „tragen und warten muß, bis der Bräutigam, d. i. Christus“ wiederkommt. Ebenso mystisch ist der Gedanke an Gott als den Einfachen, den wir nicht in der Viel- und Mannigfaltigkeit, sondern in der Einfachheit finden. <sup>40</sup> Mit den mystischen verbinden sich spiritualistische Züge: sie lehnen nicht nur, mit steigender Schärfe, die katholische

---

33. ebenda, S. 56.

34. ebenda, S. 158.

35. ebenda, S. 158.

36. ebenda, S. 98.

37. ebenda, S. 61.

38. ebenda, S. 56 u. 58 z. B.

39. ebenda, S. 60; vgl. S. 57, „die magere, gebundene Zeit.“

40. ebenda, S. 61.

Hierarchie<sup>41</sup> und die Messe, die Transsubstantiationslehre ab, bzw. deuten sie um, sondern den Amts- und Sakramentsgedanken überhaupt: Gottes Geist ist allgegenwärtig und (nur) darum auch im Sakrament; die „Gläubigen“, „Heiligen“, „Erleuchteten“ sind die eigentliche Gemeinde; Knechte und Mägde<sup>42</sup> lehren die Professoren und Pfarrer, zeugen und prophezeien aus dem Geiste; sie sind sich untereinander „Bruder, Schwester, geistlicher Vater“, ihr Gruß ist „Christus in uns“.<sup>43</sup> Nichts ist bezeichnender für ihren Spiritualismus als die Ablehnung der historischen Konfessionskirchen als „Parteien“; wie Gottfried Arnold wollen sie „unparteiisch“, d. i. über den Parteien sein. „Nur keine Parthei!“ ruft Goßner aus,<sup>44</sup> „ein Glied der Christencommune möcht' ich sein und als solcher angesehen werden, aber durchaus nicht als Glied einer noch besonderen Sekte, Parthei, Gesellschaft, die sich von diesem oder jenem Menschen, dieser oder jener Lehre, Ansicht, Ausdruck herschreibt . . .“ Lange zögert Goßner vor dem Übertritt zum Protestantismus; denn „der lutherische Teufel (soll heißen: die offizielle Kirche) ist ebenso schwarz wie der katholische“.<sup>45</sup> Nicht zum kirchlichen Protestantismus traten Goßner und seine Freunde in Beziehung, sondern zu Urlspergers Christentumsgesellschaft in Basel (Blumhardt und Anna Schlatter)<sup>46</sup> und Nürnberg (Kießling),<sup>46</sup> zur Brüdergemeinde,<sup>46</sup> zur englischen Bibelgesellschaft,<sup>46</sup> später zu den Erweckten in Petersburg und Berlin. Mit ihnen fühlen sie sich verbunden „in der ersten Liebe der Gläubigen“, wie einst die Urgemeinde es war, bevor — so empfinden sie — die Kirche und Wissenschaft den Geistesfrühling verwelken ließ, und so sehen sie sich als die im Geist Lebendigen mitten zwischen Ultramontanen und Illuminaten.

---

41. ebenda, S. 100, 102.

42. ebenda, S. 66.

43. ebenda, S. 76: Hauptanklage der Inquisition. Vgl. FN I, 267.

44. Dalton, S. 84 (Tagebuch 5. 2. 1803).

45. Bethmann-Hollweg, a. a. O. S. 180 a. Die Antwort von Schöner-Nürnberg an Goßner, der sich seit ca. 1811 mit Übertrittsgedanken trägt. — Dalton, S. 110.

46. Bethmann-Hollweg, a. a. O. 180 a, b; Dalton, 112 f., 115 ff. (Goßner in Basel). — 104 ff. Urlsperger-Augsburg, Blumhardt-Basel; 133 ff., 161 f. Herrnhut.

Praktisch führt dieser Spiritualismus zum Separatismus und zur Sektiererei. Lange erörtern sie den Gedanken eines Brudervereins,<sup>47</sup> erwägen sie die Gründung einer Kolonie auf dem Gut einer der ihnen befreundeten Barone;<sup>48</sup> später predigen sie (aus Zwang und doch auch aus innerer Logik) unter freiem Himmel,<sup>49</sup> in Privatkonventikeln in Sälen und in Salons.

So ist die Bewegung weder Katholizismus noch Protestantismus im eigentlichen Sinn. Auch der Mystik kann sie nicht zugerechnet werden, die, wie Sailer zeigt, ihre aristokratisch-esoterische Innerlichkeit als höhere Stufe mit der äußeren Kirche vereinigen kann. Sieht man in ihnen Protestanten, so sind sie jedenfalls keiner Konfessionskirche zuzuzählen, sondern gehören zu dem dritten protestantischen Typus (neben Luther und Calvin), dem Täuferum,<sup>50</sup> das in den Außenseitern des Pietismus, die die geistigen Väter der Boos und Goßner sind, bis ins 19. Jahrhundert fortlebte und im schottisch-holländisch-französisch-schweizerischen Réveil sich zu einer weit über ganz Westeuropa ausdehnenden Bewegung steigerte. Hier ist Kirche johanneisch gedacht als Geist und Leben; hier offenbart sich das Göttliche im frei-strömenden, frei-wirkenden, geschichtslos ungebundenen Geist, im lumen internum, im Christus in nobis, im Geist, der weht wo er will — anders als in der geschichtlichen Konkretisation, in der Luther und in anderer Weise die katholische Kirche die Offenbarung fanden.

Es wird von entscheidender und bleibender Bedeutung für die Religiosität Bethmann-Hollwegs, daß dieser von der geschilderten Bewegung der Boos-Goßner-Lindl tief beeinflußt wird. Und das kam so.

---

47. Dalton, S. 99 ff.

48. ebenda, S. 133 ff. Karl von Gumpenberg auf Baierbach und von Ruffin, auf Weyhern bei Baidlkirch.

49. z. B. Bethmann-Hollweg a. a. O. S. 185 ff.

50. Dazu vergl. Erich Seeberg, Gottfried Arnold, S. 62 ff., S. 150 ff., S. 327 ff.; Einwirkung auf Terstegen S. 545 ff.; Luther und die Spiritualisten, S. 436 f. — Vgl. ders. Über das Problem des Protestantismus, Halle 1929, S. 8 f. — Adolf v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, III. Bd., 4. Aufl., Tübingen 1910, S. 765 ff. (Die dritte Linie neben Kath. und Luther-Calvin) — Ernst Troeltsch, Ges. Schriften I, Die Soziallehren der christlichen Kirchen u. Gruppen, Tüb. 1919, S. 794 ff. Täuferum, 843 ff. Mystik, 940 ff. als Typen.



## Die Erweckung in Berlin.

Im Sommer 1816 erhielt Savigny von einem jungen Mediziner Ringseis,<sup>51</sup> der in Berlin studiert und sich da auf Sailers Empfehlung hin eng an das Savignysche Haus angeschlossen hatte, aus München einen Brief,<sup>52</sup> worin dieser in überschwenglicher Weise von der durch Boos, Goßner und Lindl in Bayern erregten Erweckungsbewegung berichtete. Von diesem Brief hörten auch zwei aus dem Freundeskreis, dem Bethmann-Hollweg zugehörte, und wurden dadurch, von frommer Begeisterung hingerissen, veranlaßt, nach Bayern zu reisen, um selbst zu sehen, wie sie sagten, „ob dort Christus sich offenbare“.<sup>53</sup> Es waren Adolf von Thadden-Trieglaff,<sup>54</sup> der den Feldzug mitgemacht hatte und eben als junger Offizier auf der Kriegsschule war, und Carl von Lancizolle,<sup>54</sup> Student der Jurisprudenz und späterer Privatdozent für deutsche Rechtsgeschichte in Berlin. Von Clemens Brentano hatten sie einen Empfehlungsbrief an Professor Kanne<sup>54a</sup> in Erlangen erhalten, einen der Führer der protestantischen Gläubigen und Verfasser einer Selbstbiographie, in der er seine eigene Erweckung schildert. Dieser wies sie an den alten Kießling,<sup>54a</sup> das Haupt der „Christentumsgesellschaft“<sup>55</sup> in Nürnberg und — wie oben schon berührt — engen Freund der Erweckten in Bayern und Österreich, und an Bäckermeister Burger, einen einsamen Mystiker ebenda. So vorbereitet kamen

---

51. Über Johann Nepomuk Ringseis, (1785—1880) vgl. seine „Erinnerungen“ 1875—1880 (Hist.-Polit. Blätter, Bd. 75/81, Bd. 85). — Frei nach-erzählt, d. h. ultramontan überarbeitet von Emilie Ringseis. 2 Bde. Regensburg 1886. — Von derselben ADB XXVIII, 635/640: „die subjektivistisch-afermystische und bald separatistische Bewegung eines Goßner, Boos, Lindl“ (hier sehr kurz!) — Ringseis verfaßte 1848 das „Manifest der bayerischen Ultramontanen“ (anonym. München).

52. Im Nachlaß BH's No. 100 Abschriften der Briefe Ringseis an Savigny von Thadden. — Gedruckt zuerst Historisch-Politische Blätter 1877. Bd. 77, S. 409 ff. Brentano schrieb die Briefe von Ringseis an Savigny eigenhändig ab: I. G. Diel, Clemens Brentano, Freiburg 1878, II, S. 56 ff.; nach Wendland, Studien, S. 27.

53. FN I, 244 ff.; Dalton, S. 186 ff.

54. s. S. 51, bzw. 52.

54a. Thomasius, Wiedererwachen d. ev. Lebens. S. 89 ff. S. u. Anmerk. 76 und 77.

55. Vgl. darüber RE 3. Aufl. III 820 ff. u. XX 336 ff. (Urlspurger).

sie zu Goßner, Boos und Lindl und waren von dem christlichen Liebes- und Glaubensgeist ganz überwältigt. „Tief ergriffen, von dem, was sie gesehen und gehört, aber noch wie betäubt von der Neuheit der Dinge“ kamen sie am 10. November nach Berlin zurück, und hier erst wurden sie selbst ganz von ihrem Erlebnis durchdrungen, und ihre Mitteilungen, wie die Lektüre von Goßners Schriften, besonders des Heftes ‚Christus des Gesetzes Ende‘, zündeten in dem Freundeskreis ein gleiches Glaubensleben an.<sup>56</sup> Auch Bethmann-Hollweg, der während der Reise jener beiden zufällig in Göttingen und Frankfurt abwesend gewesen war, empfand nach seiner Rückkehr das unerklärbar Neue und wurde in das überschwenglich-inbrünstige Leben hineingezogen. Nun wurde der alte Baron Kottwitz<sup>57</sup> in Berlin zum väterlichen Freund und geistlichen Berater des jugendlichen Kreises; und neben Hermes von der Spittelkirche entdeckten sie jetzt als einen zweiten Zeugen des Evangeliums, von dessen Existenz sie erst in Bayern gehört hatten, den alten Prediger J ä h n i k e<sup>58</sup> von der Böhmisches Kirche und dazu den Prediger A n d e r s von der Brüdergemeinde.<sup>59</sup> Als dieser am 30. November dem Kreis der Freunde — noch ohne Bethmann-Hollweg — eine Privaterbauungsstunde hielt zur Vorbereitung auf das Abendmahl bei Hermes am nächsten Tag, da erlebte Lancizolle (und ebenso mancher der andern) seine „Erweckung“. Unter Tränen, so erzählt Bethmann-Hollweg,<sup>59a</sup> bekannte er vor allen seine Sünde; „mit der neuen überwältigenden Erfahrung eilte er zu mir, dem Herzensfreunde, und sprach die unvergeßlichen Worte: Christus lebt, er ist wahrhaftig auferstanden, ich habe Ihn an meinem Herzen erfahren.“ Bethmann-Hollweg war von diesem Bekenntnis zunächst mehr erstaunt und verlegen als hingerissen; denn er selbst hatte dieselbe

---

56. FN I, 181. — Vgl. Bethmann-Hollweg, Goßner, a. a. O. S. 180 f.

57. 1757—1843. Über ihn Wendland, Studien, S. 10 (Lit.) — Die „sententiösen“ Gelegenheitsbriefe von Kottwitz hat Hollweg später verbrannt.

58. Über ihn K. F. Ledderhose, Joh. Jänicke Berlin 1863. — Vgl. Wendland, Studien, S. 16 ff.: Vergleiche mit Abraham a Santa Clara.

59. Über den Einfluß der Brüdergemeinde vgl. Wendland, a. a. O. 9, wo Lit. — Ein gutes Beispiel bietet Karl Müller, Die Erweckung in Württemberg usw.

59a. FN I, 247.

Erfahrung noch nicht gemacht und sich überhaupt von dem letzten Schritt des völligen Eingehens in die neue christliche Brüdergemeinschaft noch zurückgehalten — aus zarter Rücksicht auf seinen Freund Carl Ritter, der älter, und von unbestimmterer Religiosität, das neue Leben mit freundlichem Interesse verfolgte, sich ihm aber nicht hinzugeben vermochte. So kam es, daß Bethmann-Hollweg zunächst noch einige Zeit — wie Thomas gleichsam, sagte er später oft — beiseite stand, während der Kreis immer mehr sich konstituierte und an regelmäßigen Abenden sich zusammenfand, an denen gelesen und gesungen, aber noch nicht gemeinsam gebetet wurde. Die innige Freundschaft mit Seegemund, dem Führer des kleinen Kreises, half ihm weiter. In der Neujahrsnacht 1816/17 erlebte er seinen „Durchbruch“, seine Erweckung. Bethmann-Hollweg erzählt es,<sup>60</sup> noch im Alter davon ergriffen, wie sie bei Seegemund versammelt waren und eine Predigt Tersteegens und eines seiner herrlichen Gebete gelesen hatten:

„Es schlug eben zwölf, da sagte Seegemund, wir hätten ja noch nie gemeinschaftlich unsere Kniee gebeugt, ob wir es nicht tun und den Herrn um die Ausgießung seines Geistes in der Stille anrufen wollten. Wir thaten es und da geschah es, daß der Herr mir lebendig, persönlich, wie nie zuvor und nachher, vor die Seele trat. Mit tiefster Erschütterung meines ganzen Innern und einem heißen Strom von Thränen erkannte ich meine Sünde, die wie ein Berg mir vor Augen stand und in einer Häßlichkeit, die an Paul Gerhards viel angefochtenes Lied (Porst Nr. 731) mich erinnert. Die bewußte Vergebung der Sünden war noch nicht dabei; denn ich fiel nachher Seegemund mit den Worten weinend in die Arme: „Ach, ich weiß ja noch nichts von Versöhnung.“ Doch war mir nicht Moses mit dem tötenden Gesetz, sondern Christus in seiner Gnade erschienen, und hatte mir „Buße zum Leben“ gegeben (Apostelg. 11, 18); zum ersten, aber gottlob nicht zum letzten Mal, und zwar immer als derselbe, in den täglichen und in außerordentlichen Erweisungen seiner Gnade, durch die ich mich stets als den gleich verdam-

---

60. FN I, 248 f. (Zit. von Wendland, Studien, S. 37 f.) Tief empfunden auch im Rundschreiben an die christlichen Brüder 24. 12. 1866.

mungswürdigen Sünder, Ihn aber je länger je näher als meinen barmherzigen Heiland und Sündentilger erkannte.“

Diese Stunde, diese Nacht, bedeutete für Bethmann-Hollweg einen ersten, wenn nicht den Höhepunkt seines Lebens, und jedenfalls den Ruhepunkt, auf den er immer wieder zurückkommt, so hoch in seiner Wissenschaft, in Politik und kirchlicher Öffentlichkeit das Leben ihn auch führt. Von da an steht er unerschüttert in seiner christlichen Überzeugung, bekenntnisfreudig bis an sein Lebensende, und läßt sich von der demutvollen, aber ihn stärkenden und beseligenden Gewißheit seines Heilandes sein Lebenlang tragen und leiten. Mit den Teilnehmern dieses Abends bleibt Bethmann-Hollweg lebenslang verbunden; Rundbriefe erinnern immer wieder an dies Ereignis und gemahnen, wenn politische und kirchliche Gegensätze die Freunde auseinanderzusprengen drohen, an die Gemeinschaft dieses Erlebnisses: So bat Bethmann-Hollweg 1846, als er sich seines politischen und kirchlichen Unterschieds von den Freunden ganz bewußt wurde und ihn erstmals aussprach (an Rappard),<sup>61</sup> am Schluß, „das Pfingsten der ersten Liebe vor dreißig Jahren“ doch festzuhalten und neu zu beleben; ebenso wieder als er sich 1851 zur Trennung von den Altkonservativen gedrungen fühlt;<sup>62</sup> und noch zum Jahresende 1866 sandte er nach den erschütternden Umwälzungen des Jahres einen letzten Rundbrief den wenigen noch lebenden Freunden und sprach von jener Stunde, als wäre sie gestern gewesen.<sup>63</sup>

Bevor wir nun die von da an von Bethmann-Hollweg gelebte Religiosität näher charakterisieren (um sie als Voraussetzung seines späteren Wirkens zu erkennen), sei kurz noch der Freundeskreis betrachtet und das Reiseerlebnis geschildert, das dieses für Bethmann-Hollwegs inneres Leben ganz hochzeitliche Jahr abschloß.

Der Freundeskreis bestand aus Theologen und, meist adeligen, Juristen und Offizieren, damals etwa zwölf an der Zahl.

---

61. 24. 12. 1846. — Zur Situation s. u. S. 191 f.

62. 10. 11. 51. Gleichzeitig an Ludwig v. Gerlach, 7. 11. 51 und an Seegemund, 7. 11. 51.

63. Siehe Anm. 60.



Um es vorweg zu nehmen: Ludwig von Gerlach war nicht darunter. Dieser Freundeskreis darf nicht verwechselt werden mit der sogenannten „Maikäferei“,<sup>64</sup> dem junkerlichen Kreise, der nach seinem Versammlungslokal bei dem Wirte Mai auf der Schloßfreiheit genannt wurde; hier führten bald die Gerlachs das Wort, und Bethmann-Hollweg klagt,<sup>65</sup> daß hier ein roherer Ton herrsche und das fromme Interesse schon frühzeitig mit politischen Tendenzen nach dem Hallerschen System vermengt wurde. Ludwig von Gerlach ist zwar später eng mit Bethmann-Hollweg befreundet, zählt auch in dem Rundschreiben von 1851 mit zu den „christlichen Freunden“, und wir wissen, daß Bethmann-Hollweg schon damals in Berlin mit ihm und mit seinen Brüdern verkehrte, und daß sie später in den 20er Jahren demselben christlich-konservativen Gesellschaftskreis angehörten — aber es ist doch hoch bedeutsam, zu wissen, daß der herrische Verstandesmensch Ludwig von Gerlach eine solche spezifische „Erweckung“ nicht erfahren hat, und daß ihm das Religiöse nie so rein von allem Politischen losgelöst Lebens-element war.<sup>66</sup> Es liegt in dieser Tatsache ein Grund des späteren Gegensatzes der beiden christlich-konservativen Führer. — Auch Ernst von Senfft-Pilsach,<sup>67</sup> ein anderer Name, der in dem Schreiben von 1851 mitgenannt wird, war damals noch

---

64. Über die Maikäferei, siehe Gerlach Aufzeichn. I, 94 ff. Der Unterschied der zwei Kreise ist stark zu betonen. Am zit. Ort: „Das pietistisch-christliche Element war anfänglich (d. i. in der Maikäferei) fast gar nicht vertreten“; kam vielmehr erst hinzu, als Gerlach 1819 nach der Maikäferei und nach dem Kreis um Grolmann in „den dritten, spätesten und für mich bei weitem bedeutendsten Kreis, Thadden, Lancizolle, Senfft I, Rappard, Hollweg“ eintrat (ebenda, S. 96). Siehe auch S. 111 u. 118. — Hinweis schon bei Wendland, Studien, S. 26 Anm. Danach zu korrigieren Friedr. Meinecke, Bismarcks Eintritt in den christlich-germanischen Kreis. HZ, Bd. 90, 1903, S. 75 ff. und F. Wigand, Der Verein der Maikäfer in Berlin, Dt. Rundsch. 1914, S. 279 ff., die beide das pietistische Element schon in die Maikäferei verlegen entgegen den zit. Aufzeichnungen Ludw. v. Gerlachs. — Bezold, Geschichte der Universität Bonn, S. 201, ebenso zu korrigieren.

65. FN I, 230 f.

66. Darüber näher unten S. 104 f.

67. A. D. B. LIV, S. 316 ff. mit Lit. (von Petersdorff). — Deutscher Aufstieg (von demselben), S. 121, Zusammenstoß mit Bismarck, 1873, — Wendland, Studien, S. 32.

nicht im Bund. Er kam erst 1819 zu dem nun durch Abgang mancher, Zugang anderer veränderten Kreis hinzu. Bethmann-Hollweg beklagte damals, daß er in die Gemeinschaft einen schroff methodistischen, auf Bußkampf und öffentliches Sündenbekenntnis hindrängenden Zug brachte; und Senfft war es ja auch, der sich später in Pommern zu der ultra-lutherischen, im Grunde schwärmerisch-separatistischen Bewegung der Belows hielt. Mit ihm blieb Bethmann-Hollweg über politische Gegensätze hinweg im Religiösen verbunden. — So auch mit Adolf von Thadden-Trieglaff,<sup>68</sup> der 1816 der Vermittler von Gossner her war. Thadden war ein kräftiger und origineller Mensch, ein richtiger Junker, aber keine geistige Potenz. Er war am reinsten den religiösen Antrieben hingegeben — darin Bethmann-Hollweg verwandt — und hat selbst, obwohl später auch mit den Belows sympathisierend, und noch mehr seine Familie dem deutschen Protestantismus viele der Antriebe jener Erweckungsjahre erhalten, wofür im weiteren Zusammenhang auch die Geschichte Bismarcks<sup>69</sup> ein Zeugnis ist. — Von späteren Landjunkern sei noch genannt Carl von Rappard,<sup>70</sup> später auf Pinne, eine gutmütig-kindliche Natur, später von Ludwig von Gerlach abhängig, aber ein Mittler zwischen diesem und Bethmann-Hollweg. — Am innigsten mit Bethmann-Hollweg befreundet war damals der etwas grüblerisch passive Carl von Lancizolle,<sup>71</sup> der auch als Lehrer an der Universität Berlin (neben Bethmann-Hollweg) gute Geschichtsstudien machte, aber doch eine vorwärtstreibende Kraft vermissen ließ. — Der Führer des Kreises war der Theologe Seegemund,<sup>72</sup> ein

68. Deutscher Aufstieg 111 ff. — Reuß, Eleonore, Fürstin v., A. v. Thadden-Triglav, 2. Aufl. 1894. — Gerlach, Aufzeichnungen I, 109 zeigt ihn von Menken beeinflusst; danach Karl Holl, III, Ges. Aufsätze, S. 354, Tübingen 1928. — Wendland, Studien, S. 28 f.

69. Vgl. Erich Marks, Bismarck, I, S. 322 ff. — Friedr. Meinecke, H. Z. Bd. 90, 1903, S. 75 ff., Bismarcks Eintritt in den christlich-germanischen Kreis.

70. Friedrich Just, Um Pinne. Posen 1927 (darin Lebensbeschreibung). — Adolf Henschel, Evangel. Lebenszeugen des Posener Landes. Posen 1891, S. 334 ff., nach Wendland, Studien, S. 52.

71. Urteil von Bethmann-Hollweg. F. N. I, 151 f. u. s. o. — Vgl. A. D. B. Bd. XVII, S. 583 ff. — Lenz, Gesch. d. Univ. Berlin II, 2, S. 135.

72. Reicher Briefwechsel, bis 1874, erhalten. Lebensbeschreibg. FN I, 250 ff., 392 f., benutzt von Wendland, Studien, 32 ff. Freundschaft mit Otto

herrschbegabter, phantasievoller Geist, der aus dem Kreise der romantischen Dichterschule und vom Kriegserlebnis herkommend durch die Lektüre Menkens und Gossners zu christlicher Entschiedenheit gekommen war. Er hat noch später das pietistische Glaubenserlebnis mit der Individualitätsanschauung, wie sie Schleiermacher in seinen Monologen ausgesprochen, verbunden und bedeutete für Bethmann-Hollwegs christliche Entwicklung, was ihm früher Carl Ritter im Geistigen war.

Der Kreis der Freunde lebte nun 1817 noch einige Monate in schwärmerischer Innigkeit zusammen, nicht ohne sich in die Gefahr der Gefühlsschwelgerei zu verlieren. Ihr christlicher Subjektivismus, der fast selbstsüchtig mit dem eigenen Heil beschäftigt war, hatte einen betont romantischen Einschlag durch das starke Freundschaftserlebnis, das auch in Rede und Umgangsform noch ganz in der empfindsamen Zeit beheimatet war. „Pietisten“ wollten sie bei aller Bußstimmung nicht sein und waren sie auch nicht, sofern Wissenschaft und Kunst, besonders Musik und nicht nur die geistliche, auch die Turnerei geschätzt und gepflegt wurden — hierin unterscheiden sie sich sehr von den späteren frommen Zirkeln und deren Kulturverachtung. Dennoch war es für die Weiterentwicklung und die Erinnerung des Einzelnen an diese Zeit ihres brüderlichen Liebes- und Glaubenslebens gut, daß der Übergang der Einzelnen in den Beruf den Kreis im Sommer 1817 auseinanderführte, und er sich nach einem letzten gemeinschaftlichen Abendmahl auflöste; denn ihre tatenlose Frömmigkeit drohte allmählich ihnen allen zur Gefahr zu werden.

Bethmann-Hollweg selbst sollte freilich zum Abschluß dieser Zeit noch einen Höhepunkt religiöser Erfahrung erleben: durch einen Besuch bei Gossner und seinen Freunden in Bayern im Juni/Juli 1817.<sup>73</sup> Die Reise dahin hatte zunächst einen ganz anderen Grund. Savigny hatte in seinem Schüler Hollweg den kommenden Wissenschaftler entdeckt und hatte nun eindringlich versucht, ihn für die akademische Laufbahn zu

---

v. Gerlach; Ludwig v. Gerlach, Aufzeichn. I, S. 125 ff. passim. — 1849 ff., 1858 ff. kirchl. Gegensatz zu BH, der fast zum Bruch führt.

73. FN 263 ff.

gewinnen.<sup>74</sup> Bethmann-Hollweg, dem eine praktische Wirksamkeit im Dienst seiner Vaterstadt vor Augen stand und dem das reine Gelehrtentum und die professorale Enge, wie er sie von Göttingen her kannte, zuwider war, hatte dem lange widerstrebt, sich aber nun doch — vorläufig — gewinnen lassen zu einer wissenschaftlichen Reise nach Verona. Dort hatte Niebuhr, der Gelehrte und Staatsmann, eben zum preußischen Gesandten beim Vatikan ernannt, auf der Reise nach Rom ein Manuskript juristischen Inhalts, die Institutionen des Gaius, gefunden,<sup>74</sup> und die Berliner Akademie der Wissenschaften hatte den Juristen Göschen und den Philologen Becker gesandt, die wertvolle Handschrift zu kollationieren; ihnen zu helfen ging Bethmann-Hollweg dahin, und sein Verdienst um die Edition brachte ihm einen gewissen gelehrten Ruhm und führte ihn doch schließlich zur Wissenschaft.<sup>75</sup> — Damals freilich war ihm der durch diese Reise ermöglichte Besuch bei den Frommen in Bayern ungleich wichtiger. Er besuchte zunächst die evangelischen Gläubigen, den alten Kießling<sup>76</sup> und Professor Kanne,<sup>77</sup> der ihn mit der Äußerung, mit der Kirche könne es nicht besser werden, als bis der Heilige Geist wieder die Pfarrer einsetze, etwas erschreckte. In Landshut fand er bei Sailer lebenswürdige Aufnahme — Savigny hatte ihn empfohlen —, war aber von der zarten, vorsichtigen Weise, in der dieser über Geistliches

---

74. ebd. 261 ff. — Vgl. Briefwechsel mit Savigny 1817. — Vgl. Adolf Stoll, Savigny, II, 154 ff. u. 234 (Lit.).

75. BH an seinen Onkel, 21. 6. 17, Pallmann, S. 396 ff. und Bericht üb. Ergebnis 20. 4. 18, ebd. 399 ff.: BH bedauert noch, daß nicht ein anderer an seiner Stelle stand, „der sich die Wissenschaft ausschließend zum Lebenszweck gesetzt hätte; weil es für den doch noch von größerem Wert hätte sein können, selbst nur fürs Bekanntwerden und Fortkommen“. Verspricht, bald ins praktische Leben einzutreten. — Antwort S. 404: „Ich kann es Dir nicht verdenken, daß Du einen einflußreichen Wirkungskreis in einer großen Monarchie dem Philisterleben in unserer kleinen Republik vorgezogen hast“. — Vgl. mit oben S. 29 f. u. Anm. 34 dazu.

76. Perthes, Handlexikon, S. 301. (Lit.) — Kießling 1743—1824 gehört zur Christentumsgesellschaft, Kreis um Schöner; über diesen Perthes, ebd. III, S. 290; A. D. B. XXXII, S. 297 ff. (Schöner ist Verf. von: Kießlings Leben und einer Selbstbiographie.) Über beide vgl. d. Schriften von Ledderhose.

77. Perthes wie oben, Bd. II, 1890, S. 265: Prof. d. oriental. Lit., Verf. vieler Werke über Mythologie (1773—1824).



sprach, nicht befriedigt. Bethmann-Hollweg wußte wohl auch nicht, daß Sailer sich schon seit Jahresfrist von Martin Boos und dessen Freunden zurückgezogen hatte,<sup>78</sup> über die Bethmann-Hollweg ihn befragte und von Sailer an Ringseis gewiesen wurde. — Umsomehr war Bethmann-Hollweg von Gossner erquickt und befriedigt, der ihn „mit unbeschreiblicher Liebe“ aufnahm.<sup>79</sup> Es war der Ausgang der Münchener Periode Gossners,<sup>80</sup> in der Bethmann-Hollweg ihn traf; Gossner war bereits vom Staate preisgegeben, von Lauerern und Hassern umstellt, versammelte aber noch immer eine kleine, in innigem Glauben geeinte Gemeinde um sich, und er selbst war damals noch von einer milden Entschiedenheit — die erst später unter den bitteren Erfahrungen der Verfolgung zu einer rücksichtslos dreinfahrenden Prophetennatur sich wandelte — und eben darin der damaligen Empfindungsweise Bethmann-Hollwegs verwandt. Dieser berichtet am 29. Juli 1817 aus Verona ausführlich an Lancizolle,<sup>81</sup> und es heißt da: „... und ich war mit ihm allein und mußte gleich ein Herz zu dem lieben Mann fassen, wie es mir selten geschieht. Da hört mein Erzählen auf. Ach, was habe ich da eine Liebe erfahren!... ich habe keinen wieder gefunden, dem ich so volles Vertrauen hätte schenken mögen, und ich verdanke ihm viel, sehr viel... Ich wohnte einer Andachtsstunde bei, die sie in großer Stille (gewöhnlich wagen sie's jetzt nicht) hielten. Den Leuten glänzte die Freude des Geistes in den Augen. Ich habe noch nichts so Einfaches, Herzliches und Lebendiges gesehen. Gossner sprach über das 14. Kap. Johannes, recht einfältig und herzlich und alle bezeugten ihre Freude daran und sagten ein Wort dazu, wie es aus dem Herzen kam.“ — Es bedarf keiner Erläuterung, daß in diesem Bericht alle jene Momente, die oben als charakteristisch für die Bewegung aufgezeigt wurden, erscheinen: so das mystische und praktisch-ethisch gewendete Einfache der Religion, und das Johanneisch-Spiritualistische in der Auffassung von Heiligung und Gemeinschaft. — Von München kam Bethmann-

---

78. Absagebrief an Goßner 6. 1. 1816; Dalton 151.

79. BH in D. Zschr. f. Christl. Wiss. u. Christl. Leben 1858, S. 181a.

80. Vgl. Dalton 148 ff., bes. 153 ff.

81. Dalton 158 f.

Hollweg unbemerkt von geistlichen und weltlichen Spähern nach Schloß Weyhern, wo Martin Boos Hauslehrer bei dem Baron von Ruffin war, der zusammen mit Baron von Gumpenberg auf Beierbach der Schützer der Gläubigen gewesen, jetzt aber bereits halb abgefallen war. Auch an Boos bewunderte Bethmann-Hollweg den Geist der Erneuerung, der aus ihm sprach. Weiter fuhr er nach Baidlkirch, wo Lindl Pfarrer war. Den traf er im Garten mit seinem vertriebenen, später von der Kirche exkommunizierten Kaplan, Martin Völk, und der ihm aus ihren Briefen, Tagebuch, Gedichten, wohlbekannten Maria Oberdörferin, die Lindl haushielt. Als nun noch Boos dazu kam, da war es jene Szene, von der Bethmann-Hollweg nach 40 Jahren noch, auf dem 2. Stuttgarter Kirchentag 1857, sagte:<sup>82</sup> „Unvergeßlich ist mir die Rosenlaube in einem unbekannten bayrischen Dörfchen, wo diese apostolischen Männer die Geheimnisse des christlichen Glaubens besprachen, ein Timotheus (M. Völk) mit dem griechischen Text ihnen zur Hand ging, eine Maria ihrer Rede lauschte.“ Unter manchen Tränen und Ergriffenheit wurde da herzlich von der Erweckung ringsum im Landvolk berichtet. Da war es, wo Boos von Lindls Lieblingsthema, den apokalyptischen Dingen, in frommer Nüchternheit ablenkte, indem er auf ein Bild des Gekreuzigten wies mit den Worten: „Das ist's, darauf allein kommt's an.“ Bethmann-Hollweg wohnte noch der Abendstunde, die Lindl hielt und der Messe am anderen Morgen bei, wo dieser das verlesene Evangelium kurz auslegte, dann — so erzählt Bethmann-Hollweg 1868 — „segnete Lindl uns liebevoll zum Abschied, und die Maria Oberdörferin mit ihren verklärten Zügen reichte mir die geschwisterliche Hand mit den Worten: Christus in uns!“ — Aus dieser Zeit religiöser Hochspannung und der Überfülle neuer Eindrücke verfiel Bethmann-Hollweg während seines Aufenthaltes in Verona und bei einem zweiten Besuch in München auf der Rückreise, in einer Art Erschöpfung, in einen Zustand innerer Leblosgkeit, wie er selbst in der Sprache des Mystikers sagt, er empfand „die Trockenheit“ seines Herzens,<sup>83</sup> und er ließ sich

---

82. FN I, 265 f. — Verhandlungen d. 9. Dtsch. Ev. Kirchentags zu Stuttgart im Sept. 1857, Bln. 1857, S. 34, vgl. 33 ff.

83. FN I, 267.

das zur Lehre sein, nicht über dem Streben nach greifbarer innerer Erfahrung und Beseligung die Sache selbst, den Glauben an Gott, den Erlöser, zu vergessen.

Ende Oktober 1817 war Bethmann-Hollweg noch einige Tage in Berlin, eben als dort zugleich mit dem Reformationsfest die Feier der U n i o n der beiden evangelischen Konfessionen begangen wurde.<sup>84</sup> Noch ganz auf dem beschränkten Standpunkt christlicher Innerlichkeit stehend nahm er aber an diesem für seine eigene kirchliche Stellung später<sup>85</sup> höchst wichtigen Vorgang keinen Anteil und ebensowenig an dem durch den Kieler Claus Harms veranlaßten Streit um diese Union<sup>86</sup> — die neue Gründung war ja auch vornehmlich ein Kind der Aufklärung und der Staatskirche, und zu Unrecht hat Bethmann-Hollweg sie später mit dem neuerwachten Glaubensleben, aus dem er selbst hervorgewachsen, in Verbindung gebracht. Freude machte es ihm nur, daß bei diesem Anlaß die theologische Fakultät den alten frommen Hermes zum Doktor machte, wohl auf Anregung Schleiermachers, der groß genug war, selbst im Herbst 1818 Gossner in München zu besuchen und diesem später als erster Pfarrer in Berlin seine Kanzel zur Verfügung zu stellen.

Dann, im November 1817, verließ Bethmann-Hollweg nach zweijährigem Aufenthalt Berlin, das in jedem Betracht für sein Leben so wichtig geworden war, um zunächst in Göttingen zu promovieren.

### Bethmann-Hollwegs Religion.

Daß wir so ausführlich bei den ersten Berliner Jahren verweilt sind, bei der Begegnung mit Savigny und mit der katholischen Erweckungsbewegung in Bayern, bei der Erweckung Bethmann-Hollwegs selbst unter deren Einwirkung, das hat

---

84. Vgl. Erich Foerster, Preuß. Landeskirche I, S. 273; Wendland, Kirchengesch. S. 169 ff.: Union richtig als Ergebnis der Aufklärung.

85. Z. B. Römisches Promemoria 1856 über preuß. Kirchenfrage.

86. Neudruck der 95 Thesen Luthers „mit anderen 95 Sätzen als mit einer Übersetzung aus 1517 in 1817 begleitet“; ca. 200 Schriften für und gegen. Vgl. Handb. d. Kgsch. IV, Tübingen 1931, S. 313.

seinen guten Grund: Hier ist Bethmann-Hollweg endgültig als religiöse Persönlichkeit geprägt worden, in seiner Eigenart und in seinen Grenzen; hier hat sich bereits seine spätere Stellung in der Kirche entschieden und Erfolg und Mißerfolg seiner kirchlichen Bestrebungen sind hier begründet. Von Gossner hat er, wie er selbst sagt, „den Anstoß zu einer ewigen Bewegung“ empfangen. Das ist ganz prägnant zu verstehen: Bethmann-Hollweg ist zeitlebens dem Christentum der Erweckungsbewegung treu geblieben, sodaß er zwar in Akzidenzien, nicht aber in der Substanz über deren Erlebnis- und Glaubensgut sich hinausentwickelt hat. Darin unterscheidet er sich grundsätzlich von anderen, denen diese Bewegung nur Stufe ihrer Entwicklung war, und die über sie hinaus zum Konfessionalismus fortschritten. Beweis dessen sind schon eine Reihe äußerer Beobachtungen:

Lebenslang bleiben ihm neben der Bibel und dem Lösungsbüchlein der Brüdergemeinde, die er täglich und mit fast abergläubischer Beziehung auf die Geschehnisse des Tages liest, die Schriften Gossners und seiner Freunde Erbauungsbücher, und dazu wiederum Gossners geistige Väter: der von Bethmann-Hollweg „über alles geliebte“ Zinzendorf<sup>87</sup> und Lavater und Tersteegen und Sailer und Menken (dieser letztere noch 1867<sup>88</sup> ebenso wie 1817); dazu später Schriftsteller des französisch-reformierten Réveil, mit ihrer von den englischen Dissenters bestimmten Theologie, wie Naville<sup>89</sup> und Vinet<sup>89</sup> u. a.; und vor allem immer wieder Thomas a Kempis, den er nach der Rückkehr aus Italien sich in Sailers eben erschienenen Übersetzung anschaffte und später von Gossners Paraphrase sich auslegen ließ.

Nichts nun ist bezeichnender für die Einheit der geistigen Persönlichkeit Bethmann-Hollwegs und für die gleichbleibende Richtung seines religiösen Lebens, daß er über vierzig Jahre später, nachdem er den Frommen vom Niederrhein kennen ge-

---

87. Darüber an Tochter Lilli, 2. 8. 61. — Rundschr. an die christl. Freunde, 24. 12. 66.

88. An Hermann v. d. Goltz 14. 1. 1876.

89. Vgl. den zit. Brief. Dazu: an die Frau 4. 10. 67. 18. 7. 65.



lernt hatte, als Staatsminister, neben der Bibel bei dem Mystiker sich täglich erbaute, daß ihm damals, wenn er morgens mit seiner Familie sich „aus der Fülle des göttlichen Wortes genährt und getränkt, am stillen Abend des Klausners Zwiegespräch mit dem himmlischen Freunde, seine tiefe Erkenntnis des eigenen Elends und der Allmacht der Gnade, seine Strenge gegen sich selbst und die weise Duldsamkeit gegen die Verkehrtheit, ja die Anfeindungen und Lästerei anderer zu einer Quelle des Trostes und der Erquickungen“ wurde (an Wichern 11. Oktober 1863), und daß er dann später, von der Last der Politik frei, zu seiner eigenen und der Gemeinde Erbauung die vier Bücher des Thomas a Kempis von der Nachfolge Christi neu übersetzte und 1864 in dem von Wichern gegründeten Verlag des Rauhen Hauses in Hamburg erscheinen ließ. Es ist ein reifes Werk, dem man anspürt, daß der Übersetzer aus dem Geist des Verfassers lebt. Das Ziel, „der Einfalt und Wahrhaftigkeit“ des Originals so nahe zu kommen, „wie es unser liebes Deutsch zuläßt“, ist erreicht und dabei in bewußtem Gegensatz zu einem weichlichen Phantasiechristentum die männlich strenge Klarheit und Selbstzucht des Buches voll gewahrt. Es ist noch die Erinnerung wach an jene Frühzeit der Erweckung, wo die Gläubigen der verschiedenen Bekenntnisse sich über die Schranken der Kirchen hinweg die Hände reichten in gemeinsamer Erbauung, wenn das Vorwort es von dem Büchlein rühmt, daß es in der evangelischen wie katholischen Kirche gleich hochgeschätzt sei; ebenso wenn Bethmann-Hollweg es ausspricht, daß dem Verfasser „im Ganzen mehr Licht über ‚Christus in uns‘ als über ‚Christus für uns‘ geschenkt sei, wenn er aber hofft, daß der Leser durch das Studium der Bibel, „dieser unerschöpflichen Quelle göttlicher Wahrheit“ jenen Mangel leicht werde ergänzen können: da überhaupt das Büchlein „nicht der Lehre, sondern dem Leben“ bestimmt sei. Das Dogma der Kirche und die Meinung der Theologen unterschied Bethmann-Hollweg also von der Erbauung (an der Bibel und an den „Herzensgesprächen (des Mystikers) mit seinem Gott“).

Ein weiterer vorläufiger Beleg für die Einheit des religiösen Seins in Bethmann-Hollweg damals und später ist es, daß neben seinen bahnbrechenden, doch spröden rechtsgeschichtlichen

Werken und den politischen Kampfschriften sich nur zwei Aufsätze biographischen Inhalts finden, und das sind zwei Nachrufe auf seine beiden geistigen Väter: auf Savigny, den kultivierten Aristokraten und leuchtenden Stern der deutschen Nation, und auf Johannes Gossner, den Dorfpfarrer bürgerlicher Herkunft, der vielen wohl nur als ein dunkler Sektierer erschien und doch ein Mensch war, der aus inneren Nöten und äußerer Drangsal unwägbare Kräfte entband. Beide Aufsätze wiegen schwer; sie vereinigen eine solche Reife des Urteils und solche Gediegenheit der Untersuchung mit einer Wärme der Verehrung und einer Einfühlung in den Geist der Meister, wie es nur der Schüler und Geistesverwandte vermag. Der Aufsatz über Savigny erschien 1867 in der Zeitschrift für Rechtsgeschichte unter dem bezeichnenden Titel „Karl Friedrich von Savigny, als Rechtslehrer, Staatsmann und Christ“; nur in dieser in der Person geeinten Dreieinheit, nicht als ein bloßer Gelehrter war Savigny für Bethmann-Hollweg bedeutsam und groß; und Bethmann-Hollweg charakterisiert hier feinsinnig Savignys Religion und ihre Quellen bei Seuse, Tersteegen, Sailer u. a. — Der Aufsatz über Johannes Gossner,<sup>90</sup> der oben zur Darstellung benutzt wurde, erschien 1858 in der Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, die Männer der Erweckungsbewegung wie Tholuck und Vermittlungstheologen wie Julius Müller und Nitzsch einige Jahre herausgaben. Hier ist noch eingehender der Mensch Gossner und seine geistige Welt dargestellt — freilich ohne daß sich Bethmann-Hollweg des besonderen Typus dieser Religion ganz bewußt geworden wäre, da er selbst darinnen stand, und wie in einem Bekenntnis das eigene Erleben Bethmann-Hollwegs, dem jene Begegnung zum religiö-

---

90. BH an Perthes, 6. 8. 58: Die Aufsätze sollten „Vorboten von mehreren“ sein. Eine Charakteristik der ganzen bayer. Bewegung und Gossners selbst habe er schon angefangen, aber beiseite geworfen, da sie mehr Reife verlange, als er ihr jetzt geben könne. Sie ist nie erschienen, ein Ersatz dafür, das in FN Mitgeteilte. — Perthes kann mit dem Aufsatz über Gossner nichts anfangen, da er nicht in sein Bild von Bayern, das inzwischen ultramontan-katholisch und orthodox-lutherisch geworden war, paßt. BH weist dagegen auf den noch weiterlebenden Irwingianismus dort hin; auch fehle bei Perthes „eben das, was sie (die Bewegung) erklärte“ (das Spiritualistische!).

sen Schicksal wurde, mit hineingewoben ist samt den späteren Beziehungen zu Gossner in Berlin und zu seiner Missionsgesellschaft, die immer etwas Eigenes behielt neben der landeskirchlichen „Berliner“ und viel befeindet wurde.

Am deutlichsten tritt das Festhalten Bethmann-Hollwegs am geistigen Erbe der Erweckungszeit und was diese Haltung für seine Lebensarbeit bedeuten sollte, heraus, wenn wir eine Rede heranziehen, die er vierzig Jahre nach jenem Besuch bei Gossner 1817 gehalten hat. Es ist das einzige eigentliche Referat, das Bethmann-Hollweg auf einem der deutschen evangelischen Kirchentage, recht eigentlich seiner Schöpfung, vorgetragen hat, nämlich seine Rede über „Evangelische Katholizität“ auf dem 2. Stuttgarter Kirchentag 1857.<sup>91</sup> Diese Rede oder besser die Auseinandersetzung, die sich daran schloß, hat den Auszug auch der preußischen konfessionellen Lutheraner aus dem Kirchentag zur Folge gehabt und damit das Gelingen der ursprünglichen Idee Bethmann-Hollwegs für den Kirchentag für immer vereitelt. — Schon der Titel jener Rede verrät ihre Herkunft aus der geistigen Welt Gossners. Sie ist ein Programm, sie will die Katholizität im evangelischen Verständnis feststellen, und zwar unter den einzelnen Frommen sowohl, wie darauf aufgebaut unter den einzelnen Kirchen. Dazu geht Bethmann-Hollweg aus<sup>92</sup> von dem starken „Liebes- und Gemeinschaftstrieb“, der aufbrach in der Zeit vor vierzig Jahren, „jener schönen Zeit ersten sporadischen Erwachens vieler nach langer Nacht der Gleichgültigkeit und des Unglaubens“, einem Trieb, den damals keine räumliche Entfernung, kein Unterschied des Standes und der Nationalität, kein Gegensatz der kirchlichen Stellung zu hemmen vermocht habe. Damals habe er zum ersten Mal, „im Genuß edelster christlicher Liebe“, aus dem Munde einer ehrwürdigen mütterlichen Freundin, einer geborenen Reichsgräfin, dafür das Wort gehört: „Gemeinschaft der Heiligen“.<sup>93</sup> Damals seien dann von jenseits des Kanals Evangelisten gekommen (wie die Send-

---

91. Die Verhandlungen usw. 1857 wie Anm. 82. — Nicht unwichtig, daß zeitlich kurz danach 1858 der erwähnte Aufsatz über Goßner fällt.

92. Ebenda, S. 33 ff.

93. Ebenda, S. 34.

boten der englischen Bibelgesellschaft zu Goßner und wie 1816 Robert Haldane und Henry Drummond nach Genf, die dort die Erweckung entzündeten, worüber noch zu sprechen ist — s. u. S. 118 ff.) und unsere Theologen hätten in England, Schottland und der Schweiz eine neue Gestalt christlichen Lebens kennen gelernt (wenn sie wie Wichern, Tholuck und andere dahinüberzogen). Und er erzählt weiter, wie 1816 die Kunde von der wunderbaren Erweckung inmitten der römischen Kirche nach Norden kam, wie zwei Boten zu Martin Boos und seinen Freunden aus Sailers Schule hinuntergezogen seien, wie sie „das dort vom Himmel gefallene Feuer“ zurückbrachten, wie er selbst hingekommen, und erinnert an jene Szenen, wo, wie dort die Reichsgräfin, so hier „eine einfache, aber reich begabte Bäuerin beim Abschied die geschwisterliche Hand mir reichte mit den Worten: Christus in uns!“<sup>93</sup> Jetzt pflege man wohl kirchlich vornehm auf jene Zeit subjektiver Gefühlsfrömmigkeit herabzusehen. Aber ob das schlecht subjektiv gewesen sei?! Denn es war, sagt er, „das heilige Feuer der Liebe, das von Person zu Person zündete und mit dem Zeugnis von der persönlich empfangenen Gnade dem Herrn Jünger gewann“. Und ob nicht die Seltenheit jetzt, 1857, individueller persönlicher Erweckungen zu Buße und lebendigem Glauben „in dem Erkalten jenes, Liebesfeuers“ seinen Grund habe? Alles was an Gemeinschaft und an Werken der Barmherzigkeit inzwischen aufgewachsen sei in der Gemeinde, sei von dort ausgegangen, „nicht von der amtlichen Kirche“ (so sagt er im Hinblick auf Goßner und wie dieser einst), „sondern von den Gaben des Geistes, die Gott über Knechte und Mägde ausgoß.“ Und genau so wie Goßner 1803 ausgerufen hatte (s. S. 66): „Nur keine Parthei! (d. h. Einzelkirche) ein Glied der Christencommune möchte ich sein“, und den Geist, der weht wo er will, erbeten hatte, so rief Bethmann-Hollweg jetzt aus:<sup>93</sup>

„O, meine Freunde! Wäre es nicht an der Zeit, dem Kallsinn und der Parteisucht gegenüber, die unter den Christen überhand genommen, ... unsern 1848 zu Wittenberg geschlossenen Bruderbund heute zu erneuern durch die Bitte um neue Ausgießung dieses Liebesgeistes, durch das Gelübde, hinfort



jeden, in dem wir die Erstlinge oder die gereifte Frucht christlichen Lebens erkennen, welcher Kirche (!) oder Partei (!) er angehören mag, in herzlicher Bruderliebe aufzunehmen? — damit, soviel an uns ist, die „Gemeinschaft der Heiligen“ von Person zu Person, die an keinen Glaubensartikel gebunden (!), durch kein Statut ein- oder ausgeschlossen ist, die sich soweit erstreckt, als der Geist weht (!) und dem Herrn Kinder aus dem Tau der Morgenröte geboren werden, als ein echt katholisches. d. h. allgemeines Band alle Abteilungen (!) der Kirche durchziehe und sie in kräftigen Lebenserweisungen ihrem gemeinsamen unsichtbaren Haupte verbinde!“

Bethmann-Hollweg möchte nun aber (darin über 1817 hinausgehend) <sup>95</sup> nicht bei dieser Geistesverbindung der Individuen stehen bleiben, sondern gerne mithelfen, die wahre unsichtbare Kirche in der sichtbaren zu suchen und zu verwirklichen. <sup>94</sup> Er möchte für Deutschland vermieden wissen, was im Westen geschah und was Alexander Vinet <sup>96</sup> zu einem System brachte, nämlich die Trennung der Freikirchen weg vom erstarrten Kirchentum der Nationalkirchen; er hofft, daß es eine evangelische Katholizität gebe, die als echte Mitte den falschen Individualismus — „die falschen Freiheitsgelüste der Sekte“ <sup>97</sup> — und das falsche gesetzliche Kirchentum — „die engen Grenzen der Konfessions- oder Landeskirche... tun dem bis ans Ziel strebenden Gemeinschaftsgefühl wehe“ <sup>97</sup> — vermeidet. Während aber die römische Kirche an Gleichförmigkeit des Kultus und der Lehre gebunden sei, könne die Kirche des Evangeliums sich auf ihre wesentliche Einheit, nämlich ihren Zusammenhang mit ihrem unsichtbaren Haupt Christus, beschränken und über alle sonstigen äußeren

---

94. S. 35 ff.

95. Ebenda, S. 35. „Die Spener-Zinzendorfsche Unterscheidung zwischen Ecclesia und Ecclesiolae, Religion und Gemeinden, die ihren kirchenrechtlichen Ausdruck in F. C. v. Moser's 'Vertrauten Briefen' gefunden, und ganz zugunsten der Ecclesiolae ausschlug, war unser Symbolum“. — Zur Bedeutung dieses Buches für die Erweckten vgl. Ludw. v. Gerlach, Aufzeichnungen I, 127.

96. Vgl. Carl Paira, Staat und Kirche bei Alex. Vinet, Stuttgart-Gotha 1922.

97. Verhandlg. usw., S. 37.

Unterschiede sich darin vereinigen.<sup>97</sup> Und wesentlich ist Bethmann-Hollweg eben jene geschilderte Glaubens- und Liebesgemeinschaft mit Christus und der Gläubigen untereinander, als deren Kennzeichen die Verheißung gilt: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“, oder: „Wer da glaubet, daß Jesus sei der Christ, der ist von Gott geboren“ (1. Joh. 5, 1). — Ohne daß wir hier die praktischen Einzelforderungen der Rede weiter verfolgen wollen, sei noch der Schlußsatz genannt:<sup>98</sup> „Möchte es Einem der Brüder gegeben werden, im Namen Aller jenes Gelübde abzulegen und ein Gebet um neue Ausgießung des Liebesgeistes zu sprechen!“ (so wie es Bethmann-Hollweg in einem freiströmenden Gebet auf dem 1. Wittenberger Kirchentag 1848 getan und gar oft ehemals in dem Freundeskreis von 1816/17).

Dies Gebet freilich sprach damals niemand und zu Liebesgeist und Frieden kam es nicht. Vielmehr wurde deutlich, daß jene Zeit der ersten Liebe vorbei war, daß die Meinung trennen mußte, was die Empfindung vereinigen wollte. Denn am Ende der Beratung stand Stahl<sup>99</sup> auf, bisher Mitkämpfer und von nun an auch kirchlicher Gegner Bethmann-Hollwegs, und wies mit unerbittlicher, schneidender Dialektik darauf hin, daß bis jetzt die Gegensätze in der Stellung zur vorliegenden Frage keineswegs „in ihrer ganzen Schärfe und Klarheit“ herausgestellt worden seien. Aus der gleichen Verantwortung und dem gleichen Glaubenseifer heraus wie Bethmann-Hollweg, aber von ganz anderem Geiste, verwarf er „als ein Erzeugnis neuerer Zeit“ diese neue Katholizität, „die sich gerade über die konfessionelle, also die in der rechten Lehre geeinigte Kirche hinaus erstreckt.“ „Das war nicht“, ruft er aus,<sup>100</sup> „die Denkweise der Reformatoren“, die den Begriff der Katholizität vielmehr „ebenso wie die römische Kirche als exklusive und nicht, wie es jetzt geschieht, als zusammenfassend“ betrachtet hätten. „Die Refor-

---

98. Ebenda, S. 43.

99. Ebenda, S. 55 ff. (Stahl benutzte sein Schlußwort als Vorsitzender zu schärfster Kritik an BH). Darüber Erregung. — Stahls Rede auch als Sonderdruck erschienen, Brln. 1857, zur Agitation gegen BH und den Kirchentag in konfessionellen Kreisen.

100. Verhandlg. usw., S. 55.

mierten nannten die Katholiken Götzendiener, die Lutheraner nannten die Reformierten Sakramentierer“, und das war wohl nicht Einheit in einer Katholizität. Eine Unterscheidung von fundamentaler und nicht fundamentaler Lehre sei schlechterdings zu leugnen: <sup>101</sup> „vor Gott ist jede Sünde Todsünde, und vor Gott ist jeder Irrtum fundamental“. Nimmer mehr könne daher „der Konsensus aller Denominationen“ als die wirkliche Substanz des evangelischen Glaubens angesehen werden, demgegenüber alles andere nur akzidentiell wäre. „Wir halten vielmehr die lutherische Lehre für die Substanz des evangelischen Glaubens, und alles von ihr Abweichende für eine Trübung desselben.“ <sup>101</sup>

Soviel hiervon, um an dem Gegensatz Bethmann-Hollweg—Stahl <sup>102</sup> (mit dem wir zeitlich um einige Jahrzehnte vorausgegriffen haben) die bleibende Eigenart Bethmann-Hollwegs zu verdeutlichen, und um an diesen späteren Gegensätzen die Bedeutung der Anfänge ganz kennzeichnen zu können. Nun sei nach diesen vorläufigen Nachweisen das in diesen Anfängen beschlossene Wesen der Religion Bethmann-Hollwegs mehr systematisch herausgestellt.

Es bedarf nach allem Gesagten keines Wortes mehr, daß Bethmann-Hollweg Christ war und sein wollte. Er ist es seit seiner Erweckung ohne jede Erschütterung sein Leben lang geblieben und hat seinen Glauben allezeit freudig und mannhaft vor aller Welt bekannt. So etwa in dem Schlußwort seiner Ansprache auf dem Berliner Kirchentag 1853: <sup>103</sup> „Es wisse, wer es wissen kann, ich bin des Heilands Untertan, der an dem Kreuz geschändet ward, von seinem Volk verleugnet, und der nach seines Reiches Art mit Schmach die Seinen zeichnet, ist mein und meiner Brüder Haupt, an welches unsere Seele glaubt.“ — Es ist ebenso ohne allen Zweifel, daß Bethmann-Hollweg ein Protestant war, ja daß der positive evangelische Kirchen-

---

101. Ebenda, S. 56 f.

102. Vgl. jetzt: Joh. Heckel, Der Einbruch des jüdischen Geistes... HZ 155, 1937, S. 506 ff. (wo alle wichtige Lit. genannt).

103. Verhandlg. d. 6. Dtsch. Ev. Kirchentags zu Berlin im Sept. 1853, Bln. 1853, S. 15.

glaube stets das Zentrum seiner Persönlichkeit geblieben ist. Er hat sich auch immer als Protestant gefühlt und hat dieser Kirche später an hervorragender Stelle gedient. Trotz des überkonfessionellen Zuges seiner Religiosität und trotz persönlicher Bekanntschaft mit vielen Katholiken hat er doch die bestehende römische Kirche stets abgelehnt und zwar, wie gleich nachzuweisen ist, viel radikaler als etwa Protestanten konfessionell lutherischer Prägung. Ein Lutheraner im Sinne des Lutherums der Konkordienformel war er nicht. — „Positiv“ kann man ihn mit einem kirchlichen Schlagwort des ausgehenden 19. Jahrhunderts nennen, und er ist so genannt worden, weil er am Ausgang seines Lebens der „Positiven Union“ nahestand,<sup>104</sup> nicht nur deswegen, weil er in der Erweckung den Durchbruch aus dem Suchen in die positive Gläubigkeit hinein vollzog, sondern weil er die kirchlich überlieferten Gehalte ohne den Gedanken einer Umdeutung oder Verkürzung in sich aufnahm. Der Charakter seines Christseins war entschieden „paulinisch“, Paulus etwas johanneisch gefärbt, aber gewiß nicht synoptisch im Sinne der „Leben-Jesu-Forschung“: den Gedanken, Jesus und seine Bergpredigt von dem Christus des Glaubens zu trennen, konnte er wohl nicht einmal denken, so sehr war ihm das Einheit. — Es bedarf auch nach dem erzählend Gesagten keiner Erläuterung mehr, daß seine Religiosität nicht völlig vage von aller Kost lebte, sondern daß die Bibel in ihrer Mitte stand: sie ist ihm Erbauungsbuch, und er las sie anfangs von vorne bis hinten ohne jede historische und sachliche Unterscheidung, fast an die Wortinspiration glaubend; erst allmählich tritt das Neue vor das Alte Testament, und zögernd werden historische Erkenntnisse aufgenommen. Doch bis an sein Lebensende bleibt Bethmann-Hollweg eigentlicher Bibelkritik gegenüber völlig unempfänglich — darum auch seine Bibelstudien Dilettantenarbeit bleiben — und die von ihm als Rechtshistoriker geübte kritisch-historische Methode scheint sich ihm der Bibel gegenüber völlig zu versagen. Grund dafür ist auch, daß seine Reli-

---

104. Briefwechsel mit dem Schwiegersohn Hans v. Mutius 1873 ff. — Schon 1848 (an Johann von Meyern FN II, 215 f.) nennt BH sich „einen unierten Lutheraner“; er glaubt, daß trotz der Konfessionellen „dieser Art Union die Zukunft der Kirche gehört“.



gion weniger streng auf die historische Offenbarung sich bezieht. — Soviel als Rahmen, um Mißverständnisse zu vermeiden, in den nun das Wie seines Christseins eingezeichnet sei.

Als psychologische Voraussetzung brachte Bethmann-Hollweg für seine Religion mit die freischwingende, begeisterungsfähige, aller Einschränkung der Freiheit abholde Art, die durch Ritters Erziehung noch bestärkt wurde, und ein starkes Anlehnsbedürfnis, eine Neigung zum Ruhen in der eigenen Empfindung und schließlich einen stark sinnhaften Zug, der ihn in einer romantischen Vorstufe durch Musik und Farbe zur Religion führte. Der historische Ort seiner Religion steht eindeutig fest: es ist der evangelikale Spiritualismus der Martin Boos und Johannes Gossner, an die sich später noch der englisch-französische Réveil anreichte. Die Merkmale dieser Religion, die wir um der Klarheit willen etwas überschärft formulieren, sind folgende:

I. Diese ganze Religion ist anthropozentrisch. Sünde und Gnade sind die beiden Pole, um die die innere Bewegung kreist, richtiger quälender Sündenschmerz und beseligendes Gefühl der Begnadigung. Es geschieht kein Drama im Himmel: nicht Gott wird durch Christus versöhnt, sondern dem Gläubigen erscheint Christus in der Seele als der Erlöser und Heiland. Oder, wie Bethmann-Hollweg am liebsten und am häufigsten bis an sein Lebensende mit einem Zinzendorfschen Ausdruck ihn nennt: „der Seelenfreund“, der „himmlische Freund“. Es sind Erfahrungen des Gefühls, und die Gegenwart oder Entfernung des Herrn macht sich jeweils im Gefühl der Gnade oder dessen Fehlen bemerkbar. Gerade der junge Bethmann-Hollweg hat bei seiner reflektierenden Natur diesem Wechsel der inneren Stimmung viel Aufmerksamkeit geschenkt, auf die Gnadenweisungen gewartet, insbesondere bestimmte Gefühlserfahrungen ersehnt wie z. B. den Eindruck von dem Leiden und Tode des Herrn, wie ihn sein über alles geliebter Zinzendorf nach seinen Erfahrungen schildert. — Aber auch als diese Besonderheit der Anfangsjahre zurücktrat, blieb Bethmann-Hollweg für immer dies eine: Religion ist Gefühl, ist innere Erfahrung, ist Erlebnis des Einzelnen oder in besonderen Stunden der Begnadigung Erlebnis einer Gemeinschaft.

II. Diese Religion lebt in den Grundgegensätzen von Lebendigkeit und Tod, Bewegung und Erstarrung, Liebesfeuer und Kaltsinn, Ausgegossensein des Liebesgeistes in den Herzen und Trockenheit des Herzens, Leben und Lehre (worüber die Zitate oben zu vergleichen sind) — und wie im Glaubensleben des Einzelnen Zeiten der Beseligung mit solchen der Entbehrung abwechseln, so wechseln auch in der Geschichte der Kirche schöpferische Zeiten des aufwallenden Geistes mit solchen der Erstarrung, der bloßen Tradition und des Kirchenrechts ab. So waren die apostolische und die reformatorische Zeit insbesondere Zeiten des Geistes, des Glaubens und der Liebe; aber darauf folgte dort die katholische Kirche und die griechische Wissenschaft, hier die Orthodoxie und der Rationalismus. Denn: Orthodoxie und Rationalismus sind Brüder; beide sind aus kaltem Verstand, nicht aus warmem Herzen. Wenn Bethmann-Hollweg später immer wieder gegen tote Orthodoxie und negative Freigeisterei, nach beiden Seiten hin, kämpft für seine lebendige Mitte (das ist ihm die Union!), so ist das dasselbe, als wenn ihm 1817 Boos und Gossner in ihrem Geistesfrühling in München mitten zwischen Ultramontanismus und Illuminatumtum standen, und es ist dasselbe, wenn einer seiner jüngeren Anhänger (der allerdings liberaler gerichtete) Beyschlag 1857 gegen die badi-schen (Agenden) Liberalen ebenso wie gegen die Repristinations-theologie spricht für die Evangelische Allianz; denn auch Bethmann-Hollweg selbst unterstützt diese (von England herüber-kommende) Allianz aus den gleichen Motiven.<sup>105</sup> Von diesen Motiven aus der Religion von Boos und Gossner her wird Bethmann-Hollweg später in Beziehung zum Réveil treten,<sup>106</sup> ohne daß ihm von dorthier neue Motive zugekommen wären. Im weitesten Sinn kann man auch Boos und Gossner (die ja mit der Schweiz und England Verbindung aufnahmen) der überstaatlich-überkonfessionellen Bewegung des westeuropäischen Réveil zu-zählen, der in der Gegenwart in der Oxford-Bewegung weiter-lebt.

---

105. Charakteristisch dafür seine Ansprache an die Allianzversamm-lung, Bln. Sept. 1857, im Nachlaß. — Über die Allianz s. u. S. 124 ff.

106. 1824 Brüssel, Paris; 1840 Genf usw., s. u. S. 118 ff.

III. Der Gegensatz von Gesetz und Evangelium ist hier ein absoluter. Christus befreit uns zur Freiheit, nicht zu neuer Knechtschaft, und sei diese äußeres Moralgebot, Institution oder Dogma. Den Wiedergeborenen treibt der Geist; denn das Evangelium ist nicht Gesetz, sondern „Geist und Wahrheit“ (wie Bethmann-Hollweg 1857 mit dem Johanneswort sagt). Das Evangelium ist „lebendig erfülltes Gesetz“ und scharf zu scheiden vom „Gesetz des Buchstabens“, so schreibt er an Wichern (11. Mai 1856). Darum ist das „propädeutische Gesetz des Staates“ scharf zu unterscheiden von der „freien Sittlichkeit, die das Evangelium mit der Vollendung des Reiches Gottes wirkt“ (an denselben 15. Juni 1856). Man muß die Freiheit des Evangeliums wahren vor aller Menschensatzung — so gegen die Verquickung von Religion und Politik bei den Konservativen (an Wichern 26. Juli 1855). — Bethmann-Hollweg steht hier der reformierten Einheit von Gesetz und Evangelium weit ferner als Luther, sofern dieser doch den *tertius usus legis* kennt. Noch im Alter zeigt sich dies, wie im Brief an Wichern zur Vorbereitung der Oktoberversammlung 1871: Im Nachdenken über das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung, über das er sich in eigenem Bibelstudium klar werden will, wünscht er, daß aus dem Reichtum der Gedanken über „das Neue Leben in Christo“, wie er in den Paulusbriefen stehe, „die idealen Ziele“ für eine christliche Ethik herausgestellt würden, — aber ja nicht „in der Form eines neuen Gesetzes“. Bethmann-Hollweg will eben den lebendigen Fluß des Geistes nicht durch Dämme einengen. Dies ist wieder ein Appell an das Leben, der Starrheit gegenüber, die sich im Gesetz manifestiert, und auch darin liegt wieder ein Wesenszug des *Revéil*.

IV. Diese Religion kennt die Unterscheidung von wesentlich und nicht-wesentlich, von *fundamental* und *nicht-fundamental* gegenüber der Kirchenlehre, wie schon deutlich wurde an der zitierten Rede von 1857 und Stahls Widerspruch. — Der Fundamentalismus, der im 17. Jahrhundert begann, das Dogma und das orthodoxe Lehrgebäude zu vereinfachen, trat meist auf in Form des *Biblizismus*, wobei er entweder humanistisch wie bei Calixt, oder rationalistisch wie bei den Neologen, oder moralistisch-sentimental wie bei dem

Engländer Duräus oder den deutschen Pietisten gefärbt war — und auch hier ist es ein Biblizismus, der jene oben geschilderte innere Erfahrung von Sünde und Gnade beim Studium der Schrift macht, und auf das so Gewonnene als wesentlich sich beschränkt. Die Unterscheidung von wesentlich und außerwesentlich (die auch die Unionsurkunde vom Oktober 1817 kennt)<sup>107</sup> ist hier nur eine Konsequenz aus jener Vor-Ordnung des Lebens vor der Lehre, des Gefühls vor der Erkenntnis; denn das Leben, der Liebesgeist zu Christus und zu den Brüdern, ist etwas Unaussprechbares, etwas Einfaches. Es ist in diesem Bekenntnis zu Christus (das auf keinerlei metaphysische Voraussetzungen zurückgeht) jene Einfachheit, wovon Thomas a Kempis und Gossner sprachen, daß wir Gott im Einfachen suchen müssen. — Weil aber an der Bibel immer neu innere Erfahrungen gemacht werden können, die allein den Schatz unserer „Erkenntnis“ bereichern, so ist auch ein Fortschritt über die Erkenntnis der Bekenntnisschriften hinaus möglich und geschieht immerzu (vgl. Zitat unter Nr. VIII), so wie das Reich Gottes immerzu wächst.

V. Es gibt keinen Fortschritt über das Erlebnis hinaus zu einer Wahrheit an sich, keinen Fortschritt vom Leben zur Lehre. Bethmann-Hollweg schreitet nicht weiter von der Erweckung zur Konfessionskirche. — Auch Bethmann-Hollweg kennt in seinem und seiner Freunde Glaubensleben einen Fortschritt: aber der liegt nicht in der Wendung von einem mehr Subjektiven zu einem mehr Objektiven, sondern allein in der Abwendung von der „geistlichen Genußsucht“ (wie er 13. Juni 1849 an Wichern schreibt), von der selbstquälerischen Reflexion, hin zu tätiger Liebe an den Brüdern — der Inneren Mission — und zu verbender, einigender Arbeit im Reiche Gottes — dem Laienapostolat, wie man es genannt hat, in der Betätigung des Erwecktseins in freier kirchlicher Tätigkeit in Presbyterien, Synoden und Konferenzen. Die charitative Arbeit führt ihn zusammen mit Wichern, der aus den gleichen geistigen Quellen wie Bethmann-

---

107. Vgl. C. I. Nitzsch. Urkundenb. d. Ev. Union. S. 125 f. (die Erklärung des Königs von Preußen Friedrich Wilh. III. v. 27. Sept. 1817).



Hollweg, nicht vom „Ungetüm des Konfessionalismus“ (wie Wichern selbst sagt)<sup>108</sup> lebte. Diese beiden Formen seines tätigen christlichen Lebens verfließen ihm später völlig in eins, als nämlich, wie er 1871 an Wichern schreibt, der Kirchentag mit der Aufgabe, die er sich zuerst gestellt hatte, „der zeitgemäßen Neubildung der amtlichen Kirche ja sehr bald Fiasko machte“ und „die Gegenstände des Reiches Gottes“ in ihm je länger je mehr überwogen, sodaß nun helfende brüderliche Liebe und der Bruderbund „echter evangelischer Eintracht“ zu einem höheren Dritten verschmolzen (diese höhere dritte Form der tätigen Brudergemeinschaft sollte sich in der Oktoberversammlung von 1871<sup>109</sup> nach dem Wunsch des alten Bethmann-Hollweg manifestieren).

VI. Kirche ist nicht Stiftung, nicht Institution, sondern Kirche erbaut sich aus den Erlebnissen der Einzelseelen. In wessen Herz das Liebesfeuer brennt, der muß weiterzünden; wer von Christi Geist erfaßt ist, den treibt dieser Geist zum Zeugnis und zur Liebes- und Glaubensgemeinschaft. Die unsichtbare Kirche, das Reich Gottes ist alles, die sichtbare nur Hülle und Stückwerk. — Und Kirche wird gegenwärtig und spürbar nicht in einer objektiven Wahrheit, nicht in der reinen Lehre, sondern in dem Erlebnis der Bruderschaft, in der Ausgießung des Liebesgeistes: Darum drängt Bethmann-Hollweg stets dahin. daher bittet er darum, auf dem Kirchentag 1848, auf dem Kirchentag 1857, und noch 1871, als er mit Wichern die Oktoberversammlung in Berlin vorbereitet, schreibt er diesem: „Da die brüderliche Liebe... der schönste, vollkommenste Ausdruck für das neue Leben in Christo ist, so wäre es wohl schön, wenn unter den im Oktober Versammelten unter irgendeinem Namen ein persönlicher Bund der Liebe geschlossen würde“. Am liebsten möchte Bethmann-Hollweg diesem Bund den Namen „Christentumsgesellschaft“ geben !! (20. August 1871). Noch 1871 also, in einer Zeit, in der längst der Konfessionalismus in der Kirche dominierte und auch jene

---

108. An BH 27. 9. 75.

109. Die Verhandlungen der kirchl. Oktober-Versammlung in Berlin v. 10.—12. Okt. 1871. Bln. 1872. — M. Gerhardt, Wichern, Bd. III, S. 528, 529 f.

Oktoberversammlung um allen Erfolg brachte, zeigt sich deutlich die geistige Herkunft Hollwegs von Urlspergers Christentumsgesellschaft von 1780.<sup>110</sup>

VII. Die Einheit der Kirche, ihre Katholizität im evangelischen Sinne lebt allein in ihrer Lebendigkeit, in der Liebesglut zu Christus und der Brüder untereinander im Leben, nicht in der Lehre, nicht in einer „Partei“ (vgl. Kirchentag 1857)<sup>111</sup> — während Stahl sie gerade exklusiv in der Lehre, nicht in einem überkonfessionellen Leben sucht. Es muß hier betont werden, daß Bethmann-Hollweg nicht weniger exklusiv im Wahrheitsanspruch und in der Grenzziehung ist als etwa Stahl; nur ist sein Maßstab ein ganz anderer: während bei diesem etwa ausgeschlossen wird vom Heil, wer die lutherische Abendmahlslehre nicht teilt, ist bei Bethmann-Hollweg jeder ausgeschlossen, oder schließt sich selbst aus, der kalt, starr und träge ist in seinem Herzen, der vielleicht das Wissen um Christus hat, aber nicht seinen Geist. In der Sprache der Orthodoxie heißt das, Bethmann-Hollweg betont die *fides salvifica* der bloßen *fides historica* gegenüber. — Die vorhandenen Unterschiede sind nach Bethmann-Hollweg nur Ergebnis der „Mannigfaltigkeit und freien Bewegung des christlichen Lebens in einzelnen Personen und in Gemeinschaften“, aber sie können die wesentliche Einheit in dem Zusammenhang mit Christus nicht stören.

VIII. Die Reformation geht fort. Es gibt einen Fortschritt in der Kirche: er entsteht durch immer tiefere Aneignung des Evangeliums, der Bibel: er geht weiter zur Verlebendigung und zur Freiheit. Die aufsteigende Reihe geht von Luther über die Mystik und die Unionsbestrebungen des 15./16. Jahrhunderts zum Pietismus und zur Erweckung: Johann Arndt — Calixt — Spener — Zinzendorf — Tersteegen — Lavater — Sailer — Boos und Gossner usw., das ist die Reihe der Zeugen, die das Werk Luthers fortsetzen,<sup>112</sup> ja über ihn hinaus führen

---

110. Vermittler war der früher genannte Kießling-Nürnberg. S. Anm. 76. — S. auch o. S. 66, 68, 75.

111. S. o. S. 82 ff.

112. Vgl. auch 30. 12. 48 an Johann von Meyern gegen das Ultraluthertum, „den einseitigen Lutheranismus“. Nachlaß, abgedruckt FN II, 213 ff.

in der Innigkeit, Wärme und persönlichen Aneignung des Heils. — Genau umgekehrt ist für die Lutheraner der junge Luther noch gärender Most, der noch nicht zur Reife der Bekenntnisschriften gekommen ist, und Mystik und Pietismus sind Verfälschung und Verarmung der rechten Lehre. — Was die Stellung zum kirchlichen Lehrgut betrifft, so werden nach Bethmann-Hollweg die Bekenntnisse zwar niemals abgeschafft werden, „aber der Kern geoffenbarter Wahrheit, den die Reformatoren in unvergleichlicher Frische und Klarheit aufgefaßt, wird immer tiefer und reiner im göttlichen Worte nachgewiesen werden und etliche Schalen, die ihm aus der Zeit anhängen, und an denen der Glaube nichts verliert, abfallen“ (an Rappard am 12. Dez. 1846).<sup>112</sup>

IX. Der Gedanke Bethmann-Hollwegs von der Fortsetzung der Reformation wird dadurch noch bedeutsamer, daß er später — damit Gedanken seiner Jugend und Ritters wieder aufnehmend — in der Reformation den Ursprung des Gedankens der religiösen Freiheit (Toleranz) und ebenso der politischen Freiheit sieht, und damit einen Zusammenhang seines religiösen und seines politischen Denkens aufdeckt. Auch hat er später eine christliche Geschichtsphilosophie entwickelt (in den Aufsätzen „Zur Geschichte der Freiheit“ 1857/58 in Gelzers Protestantischen Monatsblättern), in der er das Christliche als maßvolle Mitte zwischen Autorität und Freiheit versteht, wie zwischen Orthodoxie und Freigeisterei, so zwischen Reaktion und Revolution, zwischen Absolutismus und Demokratie; diese Ideen gehen parallel seiner politischen Haltung eines Konservativismus englischer Prägung, der zwischen den Extremen der französischen jacobinischen Demokratie und dem russischen zaristischen Absolutismus den echten Staat aufbauen will.

Doch hier ist unsere Betrachtung zu Ende. Denn um diese geschichtsphilosophischen Ideen zu entfalten, müssen wir den Lebensgang Bethmann-Hollwegs weiter verfolgen, der erst nach dem Religiösen das Politische ihm erschließt. Mit dem politischen Werk berühren sich auch die Arbeit an der Inneren Mission und für die Kirchenverfassung, die nur angedeutet werden konnte, und von denen die letztere ihm erst durch die Entste-

hung der Freikirchen des Réveil besonders dringlich wird. Und noch ein Drittes und Letztes sei genannt, worin er die religiösen Motive der Erweckungszeit ergänzt: Er hat in den 60er Jahren es oft bekannt,<sup>113</sup> daß er erst spät den ersten Glaubensartikel neben dem zweiten, der ihm so plötzlich und überwältigend aufgeschlossen worden sei, habe buchstabieren lernen; d. h. aber, daß er immer mehr auch das Natürliche wieder als Gabe aus Gottes Hand entgegenzunehmen lernte, daß sein breites, humanistisches Kultur- und Bildungsbewußtsein sich mit den spezifisch christlichen Empfindungen und Gedanken zu verschmelzen begann zu einer lebenswarmen, wohl lautenden Harmonie.

---

113. Z. B. an die Tochter Lilli, 2. 8. 61; an die Frau 27. 7. 61.



## Kapitel VI.

### Berlin 1819—1829.

Nachdem Bethmann-Hollweg im Herbst 1817 Berlin verlassen hatte, ging er für ein Jahr, das fünfte seines Studiums, nach Göttingen<sup>1</sup> zurück und promovierte dort im September 1818 *summa cum laude* zum Dr. jur. mit einer Dissertation über eine juristische Materie aus der von ihm mitedierten Gaius-Handschrift. Da er noch immer an eine praktische Wirksamkeit in seiner Vaterstadt dachte,<sup>2</sup> verbrachte er anschließend ein halbes Jahr in Frankfurt a. M.,<sup>3</sup> um sich über die dortigen Verhältnisse zu orientieren. Begünstigt von der ehrgeizigen Mutter und viel empfohlen von dem Onkel, der eben auf dem Aachener Kongreß neue Beziehungen spann,<sup>4</sup> stürzte er sich in die höhere Frankfurter und die Bundestags-Gesellschaft, begegnete dort u. a. Wilhelm von Humboldt und häufig dem Freiherrn vom Stein, ohne sich diesem aber, zu seinem großen Bedauern später, damals enger anzuschließen.<sup>5</sup> Doch konnte ihn das oberflächliche Gesellschaftstreiben auf die Dauer nicht fesseln und ihn nicht täuschen über die Enge und Kleinlichkeit der Zustände der Freien Stadt,<sup>2</sup> sodaß er sich nun endlich der erneuten dringlichen Aufforderung Savignys, der mit lebenswürdigster Gewalt um ihn warb,<sup>5</sup> ergab, sich in Berlin zu habilitieren. An dieser Entscheidung war nicht nur die Berufsfrage beteiligt. Bethmann-Hollweg war in Berlin ein anderer

---

1. FN I, 270 ff., 274 ff.

2. S. o. S. 29, Anm. 34 u. S. 75, Anm. 75. — S. Brief noch 12. 7. 23 an den Onkel, in dem sich BH gegen den Vorwurf verteidigen muß, die Republik Frankfurt gering zu achten, Pallmann, S. 402 f.

3. Conte Corti I, S. 206 ff., S. 225, 218: Anleihen für Metternich; auch für Preußen vermittelt durch Rother.

4. FN I, 276.

5. Savigny an BH 10. 9. 18; 20. 1. 19. — Über die Anfänge mit der Reise nach Verona und dem Gaius s. o. S. 74 f.

geworden, er war seiner Heimatstadt entfremdet. Dort war das ganze Leben getragen vom höheren Allgemeinen, von Ideen und Empfindungen, hier ging es ganz auf im alltäglich Konkreten, in Interessen und der Sorge für Zerstreuung und Gesellschaft. Und was das Wichtigste war: In Berlin schien die ganze Stadt und war jedenfalls die Gesellschaftsschicht, in der Bethmann-Hollweg lebte, ganz durchdrungen vom Geiste der religiösen Erneuerung, von der christlichen Gefühlswelt, einer liebevollen, gebefreudigen Sentimentalität; in Frankfurt herrschte noch die kühle oder freundliche Skepsis der Aufklärung, eine peinliche Ablehnung der „Pietisten“. Auch in seiner Familie stand Bethmann-Hollweg mit seinen Anschauungen und Empfindungen nun sehr allein. Die Mutter versagte sich seinem Bekehrungseifer völlig und setzte wohl seiner Ernsthaftigkeit einmal den Ausspruch entgegen: Man müsse sich für die Seele, wie für den Körper, einen Tanzmeister halten, um die innere Grazie nicht zu verlieren. — Bedürfnisse des Herzens und des Geistes, Religion und Wissenschaft führten Bethmann-Hollweg nach Berlin. Den Staat Preußen als die protestantisch-deutsche Vormacht der Zukunft hat er damals erst mehr geahnt, als bewußt gesehen und gesucht, und doch hat erst dieser weitere Raum alle seine Kräfte wach gerufen, und als ein neuer „Adoptivsohn“<sup>6</sup> Preußens, wie so viele andere aus dem weiteren Deutschland, hat er später mit Liebe und Leidenschaft dem Staate der Offiziere und Beamten in freier Stellung gedient und ihn in das größere Deutschland hinein erweitern helfen.

Im Mai 1819 habilitierte sich Bethmann-Hollweg, beraten von Savigny und Göschen, in Berlin für Römisches Recht;<sup>7</sup> gleichzeitig mit ihm sein Freund Lancizolle für Deutsches Recht.<sup>7</sup> Dank seiner Reife und aufs wärmste empfohlen von Savigny, der ihm die äußere Vorbedingung für seine Verheiratung schaffen wollte, stieg er an der Universität bald auf, wurde März 1820 zum Extraordinarius und schon 1823 zum ordentlichen Professor — ohne Gehalt — ernannt. Und bereits 1827 wählte die Universität den damals erst Zweiunddreißigjährigen

---

6. So nennt sich BH selbst oft.

7. Lenz, Gesch. d. Univ. Berlin, II, 1, S. 209.

zum Rektor. Dies freilich auf Betreiben Savignys mit in der Absicht, durch diese Ehrung ihn in Berlin zu halten; denn schon von Anfang an hatte seine Mutter, um ihn in größere Nähe von Frankfurt und so bei sich zu haben, gewünscht, er möchte an die 1818 neu gegründete Universität Bonn gehen, und ihrem Drängen gab er aus Pietät schließlich nach und ließ sich 1829 nach Bonn versetzen. So kam Bethmann-Hollweg in den Westen zurück und er blieb seitdem dem Rheinland treu, sodaß von hier aus die zehn Jahre, die er in verhältnismäßiger Jugend in Berlin und dem christlich-konservativen Kreis dort lebte, wie eine Durchgangsstufe erscheinen.

#### Noch einmal Jugendkreis. 1819/20.

Als Bethmann-Hollweg im März 1819 nach Berlin zurück kam, hatte sich vieles gegenüber früher geändert. Die Restauration hatte zum innerpolitischen Rückschlag in Preußen geführt. Eben im Januar 1819 war Wilhelm von Humboldt nach kurzer Ministerzeit (für ständische Angelegenheiten) aus dem Staatsdienst ausgeschieden, mit ihm Beyme, Boyen, Grolman, und damit war der letzte Anlauf der Reformerguppe gescheitert,<sup>8</sup> und der alternde Staatskanzler geriet unter den Einfluß Wittgensteins und Metternichs, dem eben das Attentat Sands auf Kotzebue (März 1819) den Anlaß zur völligen Verdrängung aller nationalstaatlichen Regungen in den Karlsbader Beschlüssen gab. In der schönen Zeit unmittelbar nach den Befreiungskriegen hatte Bethmann-Hollweg noch wie selbstverständlich Niebuhr und Schleiermacher zugestimmt, als diese gegen die Schmalz'sche Verdächtigung auftraten;<sup>9</sup> jetzt bei der steigenden Radikalisierung und bei der Unklarheit der politischen Ziele der Jüngeren vermochte er diesen nicht mehr zuzustimmen und war doch andererseits von dem üblen Treiben der Demagogenverfolgung abgestoßen. War es doch die Zeit, in der selbst

---

8. Treitschke, Deutsch. Gesch., Bd. II, S. 588 ff., 602 ff.; Ernst Müsebeck, Das preuß. Kultusministerium, S. 214 ff., 220 ff.

9. FN I, 286.

liberal-konservative Männer wie Niebuhr und Savigny vor Verdächtigung nicht geschützt waren.

Noch mehr schmerzte es Bethmann-Hollweg, daß die politische Hochflut auch seinen engeren Freundeskreis tiefgehend umgestaltet hatte. Die Politik dominierte, und zwar auch vor dem Religiösen und daneben fand kein anderes geistiges Interesse mehr Raum. Bethmann-Hollweg, der zur Beschaulichkeit neigte, und der noch ganz in der innigen, zarten Empfindsamkeit des früheren romantisch-pietistischen Zusammenseins lebte, und der durch seine Abwesenheit von Berlin jener Politisierung entzogen gewesen war, klagte jetzt oft<sup>10</sup> „über das bunte und lärmende Durcheinander im Zusammensein, wobei man die einzelnen lieben Menschen gar nicht genießen könne . . .“ und er hätte gerne<sup>10</sup> „einen fröhlichen Orden gestiftet, wo der heftige Meinungskampf verbannt wäre und man nur in Lieb und Frieden zusammenlebte“ und wo durchaus nicht — für ihn so befremdend norddeutsch-berlinisch — „alles gewußt wird, begriffen, besprochen und ausgesprochen, und haben tut man nichts davon.“ — Dieser Wandel der Stimmungen und der Interessen hing zusammen mit dem Wandel der Personen in dem Freundeskreis. Zu den früheren Mitgliedern: v. Lancizolle, v. Thadden, v. Rappard, v. Poyda usw. waren hinzugetreten der ältere v. Lecoq,<sup>11</sup> Eichmann und aus der früheren Maikäferei der ältere von Senfft-Pilsach, damals noch Offizier im Regiment Franz, und besonders Ludwig von Gerlach. Gerlach war es, der in den Kreis den Kultus von Hallers „Restauration der Staatswissenschaften“ hereinbrachte,<sup>12</sup> und der mit doktrinärem Fanatismus alle hineinreißen wollte in den, wie es ihm und seinem Leopold erschien, heiligen Kampf „gegen den Rousseau'schen revolutionären Staat von unten und für den Staat aus Gott“

---

10. An die Frau 6. 3. 19. — FN I, 282 f.

11. Adolf, gest. 1829 (u. Karl Emil Gustav, Söhne des reaktionären Polizeipräsidenten von Berlin, selbst reaktionär). Über seinen Tod an Seegemund 1829. Vgl. Wendland, Studien, 49 f.; derselbe, Kirchengesch. 223.

12. Gerlach, Aufz. I, 101 f. (März 1817, vermittelt durch Graf Krockow); vgl. II, 297; Hallers Buch Winthur seit 1816, geordnet nach Staatstypen. Bd. IV, 1820, von den Priesterstaaten, der wichtigste.



Es ist bekannt, daß Karl-Ludwig von Haller<sup>13</sup> mit dem genannten Werke zum grundlegenden Theoretiker der Restauration im deutschen Sprachgebiet wurde: Gegen die Volkssouveränität setzte er die Autorität, gegen den gottlosen Staat der französischen Revolution die göttliche Ordnung, und diese erscheint ihm am großartigsten repräsentiert in der katholischen Kirche und ihrer Institution. Um zu verstehen, was Haller unter göttlicher Ordnung versteht, ist es gut, sich klar zu machen, aus welch eigentümlichen staatlichen Verhältnissen er stammte: nämlich aus einem staatlichen Gebilde, an dem die Entwicklung der letzten Jahrhunderte, die Ausbildung des modernen Staates fast spurlos vorübergegangen war, und das gleichsam auf der Stufe des Feudalismus beharrt hatte: dem Berner Stadt-Staat mit der unerschütterten Prärogative der Patrizier und ihrem Haß gegen alles Jacobinertum, gegen alle revolutionäre Erschütterung des Besitzstandes. Göttliche Ordnung sind für Haller die mehr privatrechtlichen Bindungen der Einzelnen untereinander in der ständischen Gliederung, in den überkommenen Herrschafts-, Macht- und Abhängigkeitsverhältnissen, in denen der Stärkere und Besitzende nach göttlichem Willen über den Schwächeren und Mittellosen herrscht. Diese halb patriarchalische, halb egoistisch-brutale Anschauung ist mit unerschütterter, naiver Selbstverständlichkeit und religiöser Selbstzufriedenheit vorgetragen und ist ganz unfähig, die Triebkräfte der staatlichen Umwälzung zu würdigen. Eine tiefere Durchdringung des Problems, warum der Staat gerade so und nicht anders sein solle, findet man hier nicht: Der Staat als Rechtsstaat und geschichtliche Gemeinschaft, ebenso wie das Volk als Individualität und Substrat des Staates fehlen völlig. Es berührt sich damit, daß auch die Religion, soweit auf ihre Inhalte reflektiert wird, recht armselig, rationalistisch erscheint, und daß Haller nur an der Institution als solcher und an der sinnfälligen Liturgie als an Stützen zur Sanktionierung des Ge-

---

13. Meinecke, Weltbürgertum, 7. Aufl., S. 223 ff. — Ebenda, S. 226, Anm. 3, Savignys Urteil: „Krasser Aufklärer in Geschichte und Politik“. Ebenso Bethmann-Hollwegs Urteile, s. u. — ZKG, Bd. 55, 1936, S. 193 ff. K. Guggisberg, Das Christentum in Hallers „Restauration der Staatswissenschaft“, — Meinecke, Radowitz, S. 5 ff.

gebenen interessiert ist. Persönlich erscheint Haller ohne alle Religion. So etwa war der Mann, den die Gerlachs zu ihrem Propheten erhoben. Kein Wunder, wenn man Gerlachs Gedankenwelt, auf die wir noch öfter zurückkommen, kennt.

Mit Selbstbewußtsein erinnert Gerlach später daran,<sup>14</sup> daß er und seine Gesinnungsgenossen mit der Waffe der Hallerschen Theorie damals „dem gesamten Liberalismus, Tugendbund wie Philistertum, vor den Kopf stießen, aber auch der bloß historischen Lehre von Staat und Recht (Savigny und Konsorten)“, die „in pantheistischer Weise, wesentlich nur aus der Individualität und Geschichte der Völker, mit Hintansetzung der ewigen Quellen und der allgemein menschlichen, von Gott geschaffenen und daher immer präsenten Institutionen“ ihr System aufgebaut hätten. Zu jenen „Konsorten“ gehörte ohne Zweifel auch Bethmann-Hollweg, und auch ihm galt jenes absprechende Urteil („nur!“) über die romantische Staatslehre. Der Konservatismus Gerlachs, und ähnlich der Stahl's, war eigentlich geschichtslos, stand im leeren Raum, war aus den in jeder Zeit, „immer präsent“, stets gleichen, geoffenbarten Ordnungen Gottes abgeleitet, und die waren ihm immer autoritärer Art. Der Konservatismus Hollwegs dagegen war von Savigny her wesensmäßig geschichtlich, gebunden an Volk und Nation, sah darum auch den Staat mehr als Gemeinschaft und Organismus, denn als Herrschaft; allerdings blieb Hollweg später (anders als Savigny) bei der Entstehung des Rechts aus dem Volksgeist nicht stehen, sondern suchte nach einer höheren, religiösen Sinngebung, die er in einer Teleologie des Rechts und des Staates fand, so zwar, daß diese in der geschichtlichen Entwicklung in immer reinerer Form sittliche Freiheit des Individuums ermöglichen und gewährleisten sollten. Soweit Hollweg also — ebenso wie Gerlach — ein göttliches, übergeschichtliches Moment in der geschichtlichen Form fand, war es bei ihm doch selbst geschichtlicher Art (freilich teleologisch verengt: Hegel, nicht Ranke). Darüber ist später ausführlicher zu sprechen. — Was den Einbruch der neuen Hallerschen Lehre damals betraf, so mußte Bethmann-Hollweg später zugeben,<sup>15</sup> daß er nur des-

---

14. Aufz. I, S. 102.

15. FN I, 283.

wegen so durchschlagend hatte sein können, weil die Jugend damals durch die historische Schule — Savigny — rücksichtlich der letzten Gründe von Staat und Recht nicht befriedigt und ebensowenig durch echt philosophische Bildung gegen „solche seichte und blendende Erscheinung“ geschützt war. Und von sich selbst mußte er bekennen, daß er damals jener Theorie — der „gedankenlosen, aber beredten Verherrlichung des Feudalstaates“ nannte er sie jetzt — keine bewußte und wissenschaftlich begründete Überzeugung entgegenzusetzen hatte; daß nur dunkle Reminiszenzen, z. B. der Ausspruch Savignys, daß Gott den Fürsten zum Haupt eines Organismus gesetzt habe, mit dem er innerlich eins werden müsse, oder das schöne Bild des Wandsbecker Boten, daß die Fürsten von Gott gesetzte „Hirten der Völker“ seien, einen leisen Protest in ihm genährt hätten gegen Hallers „Lehre vom Eigentumsrecht des Mächtigsten über Land und Leute“, und daß überdies seine historische Wissenschaft, sein „friedliches“ römisches Recht ihn gegen jenen Streit neutralisiert habe. Doch empfand er die Verpflanzung dieses Streites in den Freundeskreis als eine Störung des religiösen Gemeinschaftslebens, worauf dieser eigentlich gegründet war und hielt in den regelmäßigen Versammlungen, die (außer bei Rappard und Lancizolle) bei ihm stattfanden,<sup>16</sup> darauf, daß nachdem gesungen, gebetet und gelesen, auch der Tee getrunken war, man auseinanderging, um jedes politische Gezänk zu vermeiden.

### Bethmann-Hollweg und Ludwig von Gerlach.

Unter diesem Gegensatz in der Stellung zu Haller und damit zum Staate fühlten sich Bethmann-Hollweg und Gerlach seit ihrer Brudergemeinschaft in dem Freundeskreis von 1819—20 lebenslang verbunden und eins im christlichen Bekenntnis.<sup>17</sup>

16. Aufz. I, 118 f. -- FN I, 284.

17. Briefwechsel erhalten bis 1868. -- 1823 schenkte Hollweg Gerlach ein eisernes Kruzifix, das dieser zeitlebens auf seinem Schreibtisch stehen hatte. Aufz. I, 141.

Hollweg aber hat diese Einheit immer viel tiefer und inniger empfunden und ausgesprochen, und hat sie gewiß überschätzt, und das kam, weil ihm zeitlich und sachlich Religion vor der Politik stand. Bei Gerlach dagegen verhielt es sich gerade umgekehrt,<sup>18</sup> oder jedenfalls war seine Religion eine ganz andere als die Hollwegs. Man muß sich dabei noch einmal klar machen, daß dieser christliche Freundeskreis von 1819/20 in Berlin aus zwei verschiedenen Gruppen zusammengewachsen war. Es war einmal der oben geschilderte Kreis von 1816/17,<sup>19</sup> dem Bethmann-Hollweg früher zugehörte und der recht eigentlich ins Leben trat, als Thadden und Lancizolle das Glaubensfeuer des „Christus in uns“ unter ihren Freunden entzündeten, das sie von der Erweckung der Boos-Goßner-Lindl im katholischen Bayern mit nach Berlin gebracht hatten. Und es war zum andern ein Rest der „Maikäferei“, die sich etwa im Juni 1818 aufgelöst hatte,<sup>20</sup> jenes junkerlichen Kreises, der an die Christlich-Deutsche Tischgenossenschaft Achim von Arnims von vor dem Kriege angeknüpft hatte und auch gewissen religiösen Anregungen offen war, der aber doch ganz vorwiegend politisch-konservativ bestimmt war,<sup>21</sup> besonders seit die Gerlachs im Sommer 1817 den im Jahr vorher erschienenen I. Band von Hallers Restauration der Staatswissenschaften kennen gelernt und die von ihnen hier gefundene Lehre „von Gottes heiligen Ordnungen in der Menschheit“ eifern verbreitet hatten.<sup>21</sup> An dem leichtherzig-rauen, aller religiösen Innigkeit abholden Ton in dem Kreis der Maikäferei hatte Bethmann-Hollweg früher, wie wir hörten,<sup>22</sup> Anstoß genommen, war besonders verletzt durch die Gefühlsroheit, mit der die Gerlachs den armen, von seinen Gesichtern gequälten Clemens Brentano behandelten, obschon sie ihm dabei recht gut

---

18. Ludw. v. Gerlach hatte das Gefühl, seine Freundschaft mit Hollweg vor sich und andern entschuldigen zu müssen: so in den 20er Jahren: „Ich im juste milieu“, „elende Vielseitigkeit“: „Hollweg, Radowitz, Hengstenberg, Papsttum oder vielmehr römische Kirche usw.“. Aufz. I, 149. — Ebenso später 1862 ff.

19. S. o. S. 71 ff.

20. Datum s. Gerlach, Aufz. I, 115 u. 119 oben.

21. S. o. S. 72, Anm. 64, die Zitate, die den Unterschied der zwei Kreise zeigen. — Auch Meinecke, Weltbürgertum, S. 236 ff., 237, Anm. 1 u. 2 unterscheidet nicht genug.

22. S. o. S. 72, Anm. 65.



waren.<sup>23</sup> Daß nicht Bethmann-Hollweg allein so empfand, dafür ist Thadden ein Beweis; er klagt kurz darauf (Anfang 1818)<sup>24</sup> die Gerlachs ebenso an, wirft ihnen „Feigheit“, „Scheu“, vom Heiland zu sprechen, vor, tadelt ihre Freude an Witzen, ihre Art „christlicher Heiterkeit“, zitiert Brentano, der auch sage: „es ginge ihm in Eurem Club zu gotteslästerlich zu, man könne Christi Namen dort nicht nennen“ usw. Das habe schon viele von dem Gerlachschen Zirkel abgestoßen, sagt Thadden hier und stellt dem den innigen Bruderbund von 1816/17 als Ideal gegenüber:<sup>25</sup> „Wenn ich denke, wie wir zusammenkamen, Lancizolle, Seegemund, Böhmer, Rappard, Poyda, Bethmann-Hollweg, und einen Chor zusammen sangen und in der Bibel lasen, ich kann mir nichts Schöneres denken, als christliche Gemeinschaft.“

Wenn nun doch bei solcher Verschiedenheit der Intention und Lebensstimmung Hollweg, der jubelnd 1813 die Neugeburt der deutschen Nation begrüßt hatte, der dann als Schüler Savigny's so tief von der Erweckung ergriffen wurde, daß er zum Politischen zunächst gar keine Beziehung fand, und Ludwig von Gerlach, der als Preuße im Befreiungskrieg pflichtgetreu, aber weitab von aller Begeisterung mitgekämpft hatte, dann „der deutschen Clique“ abgeschworen<sup>26</sup> und die Arndt, Jahn, Schleiermacher, Tugendbund und Burschenschaft zu hassen gelernt, und nun eine politische Theologie, die die feudalstaatliche Ordnung für zeitlos gültig erklärte, gewaltsam sich zu bauen begonnen hatte — wenn diese beiden sich nun so nähern konnten, so lag das daran, daß Ludwig von Gerlach in diesem Jahre 1819 am tiefsten während seines ganzen Lebens in den Geist des Pietismus eintauchte,<sup>27</sup> daß er jetzt gleichsam seine

---

23. Vgl. Aufz. I, 95, 96, 103, 113 ff.

24. Aufz. I, 110 ff., auch schon 104, 109 f. — Brentanos Unbehagen gegenüber den Gerlachs, ebenda, S. 98.

25. Ebenda, S. 111.

26. Ebenda, S. 70, 72, 105.

27. 1818/19 Eintritt Gerlachs in den Kreis der Thadden-Hollweg usw., Aufz. I, 96, 118 f. — Gustav Kramer, Die Stellung des Präsidenten Ludw. v. Gerlach zum politischen Katholizismus (Lit.), S. 16, S. 18. — Kramer überschätzt m. E. den Einfluß des Pietismus auf Gerlach, unterschätzt Haller, s. Anm. 29, u. Augustin, bei Kramer, S. 21, Anm. 6; Ludwigs Fortbildung zum politischen Konfessionalismus durch Otto beeinflusst, Aufz. I, 106,

Erweckung nachholte, und wenn er auch keine bestimmte Stunde dafür angeben konnte, er doch das sichere Bewußtsein hatte, daß 1819 ihm ein „Frühlingsjahr“ war, im Gegensatz — wie er sagt<sup>28</sup> — „zu meiner finstern kalten Kindheit und zu dem konfusen Durcheinander von Licht und Finsternis, von Kälte und Wärme der Jahre 1810 bis 1818“. Damals habe er sich sehr energisch in dem christlichen Glauben und dem christlichen Leben konzentriert, wie es ihm in den Erweckten und in der Brüdergemeinde entgegengetreten sei.<sup>29</sup> Er charakterisiert dies Leben gut in einer auch für Bethmann-Hollweg zutreffenden Weise:<sup>29</sup> so daß „Buße, lebendiger Herzensglaube, brüderliche Liebe, Pflicht zu bekennen, liebender, Proselyten machender Aggressions- und Eroberungstrieb und ein starker sittlicher Ernst . . .“ hervorgetreten seien, zurück dagegen „dogmatische Bestimmtheit, Theologie als Wissenschaft, und noch mehr Recht und Staat usw.“. Aber dieser Pietismus war für Ludwig von Gerlach doch etwas sekundäres, ein vorübergehender fremder Einfluß, seine Grundanschauung war schon vorher gebildet und sie behauptete sich: Zwar sei er tiefer als bisher eingeführt worden in die „großen Wahrheiten des Pietismus“, in Sünden-erkenntnis, Sündenbewußtsein und in die Allgenugsamkeit des wahren Christentums, aber die Opposition gegen die Einseitigkeiten des Pietismus sei in ihm nie erloschen:<sup>30</sup> „unter zerreißenden inneren Kämpfen“ habe er doch mit Recht nicht fahren lassen wollen, „was der Krieg, was Haller und was eigenes Nachdenken mich gelehrt hatten von Gottes heiligen Ordnungen in der Menschheit, nicht bloß Christentum . . .“, d. h. es dominierte in Gerlach schon damals das (mehr objektive) Interesse an der Vergöttlichung der historisch gegebenen Ordnungen, der ständischen Gliederung und der dynastischen Legitimität, und sekundär blieb das (mehr subjektive) Heils- und Heilungsverlangen; und schon damals machte er Senfft-Pilsach den Vorwurf,<sup>31</sup> daß er sich mehr für den II. als für den I. Glaubensartikel und dessen große Wahrheit interessiere, und schon damals<sup>32</sup>

---

28. Aufz. I, 118.

29. Ebenda 117 f.

30. Ebenda 117.

31. Ebenda 118 (Ernst von S. P.).

32. Ebenda 117; vgl. weiter Kramer, S. 21 ff., auch S. 21, Anm. 6.

entwickelte er seine spätere ganz katholisierend-theokratische Theologie, die ihm auch politische Waffe war, „die Schriftlehre von dem Einen geistlichen und leiblichen Staate, dem Königreiche Gottes“, von „dem Königreiche, das alle geistlichen und alle weltlichen Staaten unter und in sich hat“, von der „Kirche als gegliedertem Volk dieses Königreiches“, „dem Herrn als König“ usw.

An dem erst dunkel und dann immer klarer empfundenen Gegensatz zu dem selbstherrlichen Gerlach und seinem theokratischen System wuchs Bethmann-Hollweg zu sich selbst; gegen ihn hat er später sein eigenes Weltbild und in einer eindringenden Kritik an dem für ihn irreligiösen Naturalismus Hallers seinen eigenen Staatsgedanken entwickelt. Damals geriet er durch seine Abhängigkeit von Gerlach in den Verdacht, doppelzüngig und falsch zu sein. Man machte ihm im Savignyschen Haus den Vorwurf,<sup>33</sup> er lebe im Gerlachschen Zirkel und teile dessen politische Ansichten, die er hier verschweige. In seiner Verteidigung verrät Bethmann-Hollweg den gläubigen Optimismus, mit dem er zeitlebens scharfe Gegensätze unterschätzte; denn er hat sich von der geschilderten Annäherung Gerlachs an den Pietismus gewissermaßen täuschen lassen. Er versichert: Nein! Gerlach habe sich vielmehr zu dem Sinn seiner, Hollwegs, christlichen Freunde bekehrt, und Politik werde in diesem Kreis möglichst ferngehalten. Daraufhin wird ihm — nicht ganz zu unrecht — der Vorwurf gänzlichen Mangels an politischem Interesse gemacht. Doch bereits in diesem Mangel war Bethmann-Hollweg ein Eigener: Er war — in der Sprache der Zeit — ein Frommer und doch kein Reaktionär.

Bethmann-Hollweg war auch kein Pietist im engeren Sinn, selbst damals nicht, wo er am ehesten so erscheinen konnte. Der zu dieser Zeit durch sein Herrschertalent religiös einflußreichste Mann im Kreise — der auch noch mehr als Thadden Ludwig von Gerlach beeinflusste<sup>35</sup> —, der eben erst bekehrte ältere Senfft-Pilsach, war Bethmann-Hollweg als „Methodist“ zu einseitig, zu kulturverachtend.<sup>34</sup> Und nie hätte Bethmann-Holl-

33. FN I, 285.

34. FN I, 284.

35. Gerlach, Aufz. I, 118 f.

weg so wie Thadden handeln können, der 1813 noch Faust, Wallenstein und das Neue Testament im Tornister ausgezogen war, jetzt (Karfreitag 1818) <sup>36</sup> Goethe und der „Schleiermacher-schen Ketzerei“ abschwörte, um allein noch „dem Heiland der Sünder, dem Bräutigam der Seele“ zuzugehören. So innig Bethmann-Hollweg dem „himmlischen Freunde“ zugewandt war, so hat er doch stets die Verbindung mit allem, was sonst in der Zeit galt, Kunst, Wissenschaft und Bildung, sich erhalten wollen und hat bedauert, <sup>37</sup> daß die originelle lebendige Predigt von Jähnikes, den die Freunde nach Hermes' Tod (30. Dezember 1818) regelmäßig hörten, weil außer Verbindung mit all dem draußen ihre pietistische Einseitigkeit noch förderte. Ludwig von Gerlach, der manchmal „mit dem Teufel akkordiert“, <sup>38</sup> wie er selbst sagt, alle kritisierte und tyrannisierte, stellte seine hochkirchliche Überzeugung in den Dienst seines Ultra-Konservatismus; Thadden, <sup>39</sup> den Bethmann-Hollweg seiner Tüchtigkeit, seines politischen Charakters und seines urwüchsigen Humors willen immer schätzte, und Senfft-Pilsach, <sup>39</sup> der seine überlebendige Energie in Laienpredigt und seinen bekannten Felderberieselungs-Projekten verbrauchte, näherten sich später den separierten Lutheranern und blieben immer etwas wie Pietisten. Bethmann-Hollweg verband Frömmigkeit und Heiterkeit, innigste Hingabe an seinen himmlischen Herrn mit Offenheit für die Welt und Freude an ihr.

Der geschilderte jugendliche Kreis löste sich im Frühjahr 1820 auf, als Thadden und Senfft-Pilsach ihre Güter übernahmen, Ludwig von Gerlach nach Naumburg ging und Bethmann-Hollweg sich verheiratete (28. April). Er ließ sich von Jähnikes, gern sich zu ihm bekennend, in der Böhmisches Kirche trauen, die gefüllt war von den christlichen Freunden. <sup>40</sup> Im engeren Kreis waren Savigny und Göschen da, und von den jüngeren Senfft und Lancizolle (der in Berlin blieb), und schön sei es gewesen, als da der vornehm-gelehrte Savigny mit dem demütig-einfältigen Jähnikes über die Mystiker des Mittelalters sich besprach.

36. Ebenda 109.

37. FN, a. a. O.

38. Aufz. I, S. 111.

39. S. o. S. 72 u. 73, Anm. 67 und 68.

40. FN I, 309 f.



## Die Berliner christlich-konservative Gesellschaft.

In den weiteren neun Jahren, die Bethmann-Hollweg nach Gründung seines Hausstandes als junger Professor in Berlin lebte, blieb er noch im Verkehr mit den Häusern, in denen er bisher schon ein- und ausgegangen war: Savigny, Stägemann (in dessen Salon, neben dem Savignys, sich damals wohl das kultivierteste und geistvollste Berlin mehr liberaler Prägung zusammenfand), Laroche, Gneisenau („dem fürstlich großartigen Mann“), Frau von Kleist, Frau von Humboldt, Schinkel usw. Aber bald trat er durch seine christlich-pietistischen Freunde und deren Beziehungen dahin geführt, in immer engere Verbindung zu jenen Familien der hohen Aristokratie, aus denen sich später der Freundeskreis um Friedrich Wilhelm IV. bildete. Dieser Kreis war damals noch sehr unpolitisch, zumal auch das politische Leben immer mehr stagnierte, mehr herrenhutisch-zartsinnig gestimmt, besonders unter den engeren Freunden Bethmann-Hollwegs. Das verbindende Element war ganz vornehmlich das Bewußtsein, zu den „Gläubigen“ zu gehören. Ein lebhaftes Gemeinschaftsgefühl, das in „Schwestern- und Bruderschaft“ alle einte, betätigte sich auf Teeabenden mit Andachten, Ausflügen mit frommen Liedern u. a. Dabei war man nicht eigentlich kirchlich interessiert, den Tagesstreitigkeiten um Union und Agende blieb man fern, empfand vielmehr noch ganz überkonfessionell.<sup>41</sup> Diese christlich-sentimentale, konservative Gesellschaft war noch nicht bestimmt und auch nicht — wie später — zerrissen durch „Meinungen“, weder theologisch-kirchlicher noch politisch-aggressiver Art. Gerade darin sah Bethmann-Hollweg lebenslang den Vorzug dieser Zeit. Sie ist ihm die Blüten- und Frühlingszeit, die klassische Zeit der Frömmigkeit schlechthin, die nie überboten werden konnte, auch wenn sie Frucht brachte in mehr selbstlos praktischer Tätigkeit und in Mitarbeit auch an der äußeren Kirchengestaltung. Ganz anders sah etwa Ludwig von Gerlach, der ja

---

41. S. o. S. 78. — Vgl. Ludw. v. Gerlach, Aufz. I, 118. — Vgl. BH 1857 auf dem Stuttg. Kirchentag: „Den Kirchlein wandte sich unsere Liebe zu, die Kirche, wenigstens die sichtbare, ward ignoriert“ (wie S. 84, Anm. 95).

seit 1826 wieder für einige Jahre in Berlin war,<sup>42</sup> auf diese Zeit zurück. 1861 z. B.<sup>43</sup> eben als Bethmann-Hollweg Kultusminister im Kabinett der Neuen Ära war, und gegen diesen hielt er einen Vortrag über „Königreich Gottes und Kirche“, in dem er ganz mitleidig-verächtlich auf ihr gemeinsames „herrenhuthisch-pietistisches Glaubensleben 1820—30“ zurücksah und es kontrastierte mit der fortgeschrittenen Zeit, die auf jene Objektivitäten und überhaupt auf Objektivität mit Recht gerichtet sei.

Darauf vorgebildet in Genf, Rom, München, war der reiche Bethmann-Hollweg in den Berliner Salons Gelehrter und Frommer geworden, und sein Pietismus verband ihn der konservativen Aristokratie. So kam es, daß er eine Beziehung, die ihm von Frankfurt a. M. her offen gestanden hätte, die zu der hohen Kaufmanns- und Finanzwelt, nie gehabt, auch gar nicht gesucht hat; daß er überhaupt keine Beziehungen zu dem liberalen Bürgertum hatte, in dem noch die Aufklärung und eine rationalistisch gefärbte laue Kirchlichkeit fortlebte, und ebensowenig zu dem liberalen Professorentum, das damals seiner Glanzzeit entgegenging, das freilich — wenn wir von älteren, wie Schleiermacher, absehen — in der Residenz anders als in den Universitätsstädten draußen, lange Zeit nicht aufkommen konnte. So ist Bethmann-Hollwegs „Pietismus“ wie für seine kirchliche, so in anderer Weise für seine politische Zukunft bedeutsam.

Den Mittelpunkt der Berliner „Frommen“ bildete das Haus des Präsidenten von Schönb erg (einem aus sächsischen in preußischen Dienst übergetretenen Beamten, der nun unter Eichhorn und Bernstorff im Auswärtigen Amt arbeitete) und seiner bedeutenden Frau Luise geb. Gräfin Stolberg-Wernigerode.<sup>44</sup> Die Gräfin Stolberg war als „mütterliche Freundin“ Bethmann-Hollweg eng verbunden, später in einem jahrzehnte-

---

42. Aufz. I, 158 ff.; für den Kreis, s. S. 146.

43. Ebenda II, 239; auch I, 127 f, über Mosers Vertraute Briefe „subjektiv-herrnhutisch“. — Vgl. Gerlach an Thadden, 13. 11. 64, bei Kramer, S. 19 f.

44. A. D. B. 32. Bd. 1891, S. 264 ff. (Ed. Jacobs, eindringlich). Nach: Frau v. Sch., geb. Gräfin zu Stolberg, nach Tagebüchern verfaßte Biographie von ihrer Tochter Auguste, Gräfin Schlieffen (der Mutter des Generals). Luise v. Sch. Kannte noch persönlich Jung-Stilling, Lavater, Herder, Joh. Mich. Sailer; Lieblingsschriftsteller Zinzendorf. — Vgl. Dalton, S. 306 f.

lang fortgesetzten Briefwechsel,<sup>45</sup> und er rühmt von ihr,<sup>45</sup> daß sie „die edelste geistige und geistliche Durchbildung“ mit Anmut und Güte des Herzens verband. Gleich nahe stand Bethmann-Hollweg ihre Schwester, die mit ihrem gleichgesinnten Mann, dem Burggrafen zu Dohna, mütterlicherseits einem Enkel Zinzendorfs, von ihrem Gute Hermsdorf bei Dresden öfter nach Berlin kam. Bekannt ist die abgeklärt liebevolle Charakteristik, die Wilhelm von Kügelgen von ihr gibt:<sup>46</sup> Ein Bild von weiblicher Anmut und Würde, habe sie etwas von Peruginos heiligen Frauen an sich gehabt, und „die wunderbare Hoheit ihres durchaus demütigen Wesens, eine sich stets gleichbleibende Heiterkeit des Geistes“ habe die Kraft ihres Glaubens jedermann bezeugt. Ebenso kam oft nach Berlin der Bruder der beiden Genannten, Graf Anton Stolberg,<sup>47</sup> der spätere Hausminister Friedrich Wilhelms IV.; mit Bethmann-Hollweg bald eng befreundet, der an ihm „Demut neben aristokratischer Hoheit“ rühmte und sein Urteil, das freilich „mehr Herzenstakt als Erleuchtung des Verstandes“ gewesen sei, schätzte.<sup>48</sup> Neben der gräflich Stolbergischen Familie gehörten zum Kreise die gräflich Bernstorffsche Familie,<sup>49</sup> die, wie die alte Gräfin Dernath, das Erbe des Eutiner und Emkendorfer Kreises, des Holsteiners Pietismus, weitergab. Weiter der dem Kronprinzen besonders nahestehende General Carl von der Gröben<sup>50</sup> mit seiner Frau geb. Dörnberg, Carl von Röder<sup>51</sup> und seine Frau, geb. Bernstorff, Alexander von der Goltz,<sup>52</sup> der Vater des späteren hohen preußischen Kirchen-

---

45. Nachlaß — FN I, 326.

46. Wilh. v. Kügelgen, Jugenderinnerungen eines alten Mannes, Bln. o. J., S. 116 ff. (Kap. Christl. Influenzen). — FN I, 325, 334.

47. Treitschke, Dt. Gesch. i. 19. Jahrh. V, S. 18. — Otto Graf zu Stolberg-Wernigerode, Anton Graf zu Stolberg-Wernigerode, ein Freund und Ratgeber König Friedrich Wilh. IV., München-Berlin 1926, HZ Beiheft 8. — Beste Charakteristik bei: Caroline von Rochow und Marie de la Motte-Fouqué, Vom Leben am preußischen Hofe, 160 f., 222 ff.

48. FN I, 325 f.

49. Am preußischen Hof, S. 101: Graf Christian Günther, Min. d. Auswärtigen 1818—31; seine Gemahlin Gräfin Elise von Bernstorff, geb. Gräfin Dernath. Vgl. deren „Erinnerungen“, Berlin 1896/99. 2. Bde.

50. Am preußischen Hof, S. 186 ff.

51. Ebenda, S. 35 ff.; Elise v. Bernstorff I, 230 ff., 325 ff.

52. Vgl. Wendland, Studien, S. 54 ff. (nach dem unveröffentl. Tagebuch Alex. v. d. Goltz).

mannes Hermann von der Goltz <sup>53</sup> — Bethmann-Hollweg war mit beiden eng befreundet —, und viele andere. Bei Frau von Schönberg lernte Bethmann-Hollweg auch die Prinzessin Wilhelm kennen, die dem Pietismus am Hofe Eingang verschafft hatte,<sup>54</sup> und als er als Rektor selbst bei Hofe zu erscheinen hatte, wurde er mit dem Kronprinzen persönlich bekannt, der schon damals als Beschützer der Pietisten und selbst Christlich-Konservativer galt.<sup>55</sup> Diese Bekanntschaft wurde für Bethmann-Hollweg später höchst bedeutungsvoll. Auch mit Bunsen kam er jetzt erstmals näher zusammen. Gerne verkehrte Bethmann-Hollweg noch mit dem Badischen Geschäftsträger von Meyern <sup>56</sup> und seiner christlich-sentimentalen Frau, weil dieser bei seinem frommen Sinn doch, anders als viele der Berliner, Haller gründlichst ablehnte (man erinnert sich dabei an die badischen Fürsten von Carl Friedrich bis Friedrich I.).

### Strauß und Goßner.

Das geistliche Haupt dieses Berliner „Erweckten“-Kreises war der Ende 1822 als Hofprediger an den Dom und als Professor für praktische Theologie an die Universität berufene Abraham Strauß <sup>57</sup> (dem Schwaben David Friedrich Strauß ganz unähnlich!). Er hat den etwas spröden Pietismus erst recht in die Öffentlichkeit getragen und hat ihm in der höheren Gesellschaft und am Hofe zum Siege verholfen. Er hat den Pietismus erst hoffähig gemacht. Bei ihm wurde aus einer strengen, etwas engen Religion eine poetisch-sentimentale Religiosität. Verheiratet mit einer geborenen von der Heydt, Tochter eines Elberfelder Bankiers, hatte er ein enormes Vermögen,

---

53. Über ihn: Hermann v. d. Goltz. Ein Lebensbild, hrsg. v. Paul Gennrich u. Ed. Frhr. v. d. Goltz, Göttingen 1935 (für die Jahre nach 1870 unzureichend!). — Joh. Wendland, Hr. v. d. Goltz in Basel, Basel 1933.

54. Am preußischen Hof, 60 ff., Wendland, Kgsch. 228.

55. Über seine religiöse Stellung vgl. Otto Graf Stolberg, wie Anm. 47.

56. FN I, 360.

57. Lenz, Gesch. d. Univ. Berlin, II, 1, S. 317 ff. u. 403 ff. (Lit.). — Wendland, Stud., S. 70 ff.; Kgsch. 231 ff.



außerdem ein doppeltes hohes Gehalt zur Verfügung und vermochte so sein Haus zu einem Mittelpunkt der vornehmen christlichen Gesellschaft zu machen. Er war hochgebildet, aber ohne Tiefe des Geistes. Wie sein Freund Neander, der ihn nach Berlin gezogen hatte, faßte er das Christentum ganz undogmatisch als Gefühl und Empfindung auf. Den Gefühlsüberschwang, den er in seinen früheren, weit verbreiteten Schriften zeigt, hat er in Berlin beibehalten; auch seine poetischen Beigaben zur Predigt waren nur dekorativ. Schon Elise von Bernstorff, einer begeisterten Zuhörerinnen, erschien rückblickend Strauß' Auftreten zu sehr als „Sensation“, und allzu sehr habe er die „Rührung“ als Kunstmittel verbraucht. — Bethmann-Hollweg stand in der eigenen Empfindung Strauß zu nahe und sah diese Schwächen nicht. Er empfand Strauß' Erscheinen 1823 als Epoche für den Berliner Kreis und beurteilte auch später seine Wirksamkeit als eine überaus glückliche:<sup>58</sup> Er habe die Frommen und auch gerade ihn, Hollweg selbst, vom engen Pietismus und vor falscher Absonderung befreit durch die warmherzige und gebildete Weise seiner Verkündung von Christus. Strauß habe ihn besonders zu unbefangener Schätzung des Allgemein-Menschlichen (zurück!) geführt — ließ Strauß doch auch Goethe gelten, der den übrigen Frommen als sitten- und gottlos erschien. Bethmann-Hollweg war regelmäßiger Hausfreund von Strauß; seine Frau,<sup>59</sup> die in frischer Natürlichkeit nie in die pietistische Befangenheit einging, schloß mit der erst 22 jährigen, viel bewunderten Hannchen Strauß Freundschaft; beide Familien wieder mit der Carl Ritters — nunmehr Professor an der Universität und an der Kriegsakademie —, der ja gegenüber den Pietisten immer eine freiere Art des Frommseins sich bewahrt hatte. So entwickelte sich Bethmann-Hollweg, was die Stellung zur „Welt“, zu Kultur und Leben, betrifft, über die Schranken der ersten Berliner Jahre hinaus, oder richtiger: er machte sich wieder davon frei.

Zu der engeren und strengeren Form des Pietismus führte ihn auch Goßner nicht mehr zurück. Dieser war, nachdem er schon 1820 auf der Durchreise nach Petersburg bei Bethmann-

---

58. Vgl. FN I, 323 ff.

59. Ebenda 314: Von Hollwegs Freunden als „ein halbes Weltkind“, das den „Fortschritt“ ihres Mannes hemme, beklagt.

Hollweg Gast gewesen<sup>60</sup> und mächtig mit Kritik und Ansporn unter den Frommen gewirkt hatte, dann bald aus Rußland ausgewiesen worden und bei den adeligen Erweckten in Schlesien zum Protestantismus übergetreten war, nun 1826 nach Berlin gekommen.<sup>61</sup> Hier hielt er, bevor ihn das Konsistorium nach mancher Schikane als Pfarrer zuließ, in den Sälen und Salons der „Gläubigen“, besonders im von Schönbergschen Hause, Privaterbauungsstunden ab. Man konnte sich keinen größeren Gegensatz denken als den seines Auftretens zu dem von Strauß: Noch grimmig vor Schmerz, daß er aus seiner aus Griechisch-Orthodoxen, Katholiken und Protestanten gemischten Gemeinde an der Maltheserkirche in Petersburg hatte weichen müssen, arm und gehetzt, bäurisch-derb, enthusiastisch, war er mit der stillen, überfeinerten Art des Berliner Christentums (auch dem Bethmann-Hollwegs, das etwas an das professorenhaft Zage der Sailer und Savigny erinnerte) nicht zufrieden<sup>62</sup> und suchte eine neue gewaltige Erweckung zu erregen. Rücksichtslos enthüllte und zerschlug Goßner die fromme Eitelkeit, das geistliche Selbstgefühl der Berliner Aristokraten, das Strauß selbst erzeugt hatte, nach seinem höfisch-glatten Grundsatz (den Bethmann-Hollweg harmlos gesteht):<sup>63</sup> „Lob mache den Demütigen nur noch demütiger.“ Alexander von der Goltz sagte:<sup>64</sup> „Er hatte die Maxime, die Menschen durch Lob zu gewinnen.“ Es war Bethmann-Hollweg, als zerbräche Goßner ihm sein ganzes inneres Leben, und doch konnte er keinen völligen Neuanfang wie früher mehr finden (man denke etwa, was Bismarck bei Bußpredigern wie Knaak und Büchsel empfand: Er könne nicht mehr hin! usw.). Noch vor seinem Abschied von Berlin 1829 hörte Bethmann-Hollweg Goßners gewaltige Predigten in der Luisenkirche, und auch später, als Goßner selbst ruhiger geworden war, hielt er ihm die Treue. Dieser nannte ihn noch immer (wie 1817) seinen Timotheus; und zu Recht. Denn, wie oben nachgewiesen,

---

60. BH in Zs. f. Christl. Wiss. u. Christl. Leben 1858, S. 185 b; FN I, 214; Dalton, Goßner, 198 f. — Briefwechsel mit Goßner im Nachlaß Nr. 100.

61. Zs. wie eben, 187, 188; FN I, 366 ff.

62. Vgl. auch Ludw. v. Gerlach, Aufz., I., 169.

63. FN I, 367; vgl. Anm. 61.

64. Wendland, Kgsch. 231, nach dem Tagebuch.

blieb Bethmann-Hollweg in Art und Inhalt seiner Religion der Schüler Goßners, soviel offener als dieser er auch für alles Menschlich-Gute geworden war.

### „Christliche“ Reisen.

Den ganzen Umkreis des christlichen Interesses und der christlichen Gemeinschaft, in die Bethmann-Hollweg sich eingeordnet wußte, erschöpft der Berliner Kreis nicht. Man muß dazu die Reisen überschauen, die Bethmann-Hollweg unternahm, ganz vornehmlich zum Zwecke des Austausches mit anderen „Christen“, d. h. mit Anhängern der Erweckung, ganz gleich welcher Richtung, Konfession oder gar Landeskirche sie angehörten. Man begegnet da allen den Mittelpunkten und einzelnen Kreisen der Erweckungsbewegung in ganz Deutschland, ja darüber hinaus in ganz Westeuropa, wo ja die gleiche Bewegung als Réveil zu gleicher Zeit und aus gleichen Quellen die Einzelkirchen überflutete.

So wurden auf einer solchen Reise nach Süddeutschland 1821 besucht: In Wittenberg Heubner,<sup>65</sup> der Sprecher der sächsischen Lutheraner gegen die Agende. In Naumburg Ludwig von Gerlach und von Bülow. In Thüringen Gerlachs pietistische Freunde, Schmidt und Dr. Valenti, die das rationalistische Konsistorium in Weimar verfolgte.<sup>66</sup> In Nürnberg die alten christlichen Freunde (von 1817) Kießling,<sup>67</sup> Burger, Seuffer usw., in Erlangen der alte Professor Kanne<sup>67</sup> und der reformierte Pfarrer Krafft,<sup>68</sup> dessen Wirken die lutherische Schule dort vor-

---

65. Über ihn Adolf Hausrath, Richard Rothe und seine Freunde, I, S. 157 ff.

66. FN I, 392; s. Gerlach, Aufz. I, 125 ff., 136 f.; Seegemund und Rappard beteiligt: man denkt an Gründung einer freien Gemeinde auf einem Gut für die Verfolgten.

67. S. o. die Angaben S. 75, Anm. 76 u. 77.

68. RE 3. Aufl., XI, 1902, S. 59 f., wo auch die Urteile von Stahl; Verhandl. d. Ev. Generalsynode zu Berlin v. 2. Juni bis zum 29. Aug. 1846, Berlin 1846, S. 321: „der apostolischeste Mann, der mir in meinem Leben begegnete“. — Vgl. Gottfr. Thomasius, Das Wiedererwachen des evangel. Lebens in der lutherischen Kirche Baierns, S. 171 ff.

bereitete und der besonders Friedrich Julius Stahl beeinflusste;<sup>68</sup> 1829 und öfter in Erlangen der fromme Naturforscher Schubert<sup>69</sup> und Carl von Raumer,<sup>70</sup> der Geschichtsschreiber der Pädagogik, die neben dem bald strengen Luthertum dort stets milde blieben. — 1823 und später oft war Bethmann-Hollweg bei den „Männern des Geistes“ im Wuppertal<sup>71</sup> dem alten Krummacher,<sup>72</sup> Sander, Snethlage (später in Berlin), Wichelhaus (später in Bonn Bethmann-Hollwegs Freund und Familiengeistlicher, tief beeinflusst von der reformiert-mystischen Richtung am Niederrhein)<sup>73</sup> u. a. — 1825 war Bethmann-Hollweg in den Hansestädten:<sup>74</sup> in Lübeck bei Pauli und Geibel, dem Vater des Dichters (der letztere „erweckt“, aber „ausgezeichnet durch eine freiere, durch die Kirchenlehre nicht gebundene, aber positive Auslegung der Bibel“); in Hamburg bei dem Senator Hudtwalcker und bei dem ebenso weltförmigen wie gemütvollen Syndikus Sieveking.<sup>75</sup> In diesem Kreis, in den früher Klopstock und Claudius und die Holsteiner eingewirkt hatten, aus dem später Wichern kam, sei noch Merle d'Aubigné's Wirksamkeit zu spüren gewesen. Hier hörte Hollweg auch Franz Claudius predigen, den Sohn des Dichters, der „ganz aus eigener Erfahrung“ sprach, den Nicolovius in Berlin behütet und zu Neander geschickt hatte.<sup>76</sup> In Bremen besuchte Hollweg Treviranus, Mallet, Dräsecke, den Parabel-Krummacher, und besonders Menken,<sup>77</sup> einen seiner liebsten Schriftsteller, dessen Person und begeisterungsvoller Biblizismus ihn tief ergriff. — 1828 und später besuchte

69. Gustaf Heinrich, Selbstbiographie, Erlangen 1853—60.

70. Selbstbiogr. 1866 und A. v. Scheurl (Kirchenrechtler und freigesinnter Lutheraner, Freund B.-H.'s in Erlangen), Biogr. 1865.

71. FN I, 338. — Über das Wuppertal ausgezeichnet Reinhardt Seeger, wie Anmerkung 2 zu S. 57.

72. Seeger, S. 51 ff.; Hauptquelle: Friedr. Wilh. Krummacher, Eine Selbstbiographie, Bln. 1869.

73. Über ihn BH an Nitzsch, 7. 3. 46; vgl. FN II.

74. FN, I, 350 ff.

75. Vater der Amalie Sieveking, die 1832 die weibliche Krankenpflege ins Leben rief.

76. Über den Holsteiner Kreis und über die Beziehungen des Matthias Claudius zu Nicolovius, vgl. mein Buch über diesen.

77. Menken ist pietistisch beeinflusst von Labadie, reformiert von Collenbusch. Über ihn C. H. Gildemeister (der Hamann-Biograph) Leber und Wirken des Dr. Menken, 2 Bde. 1861.



Bethmann-Hollweg die Freunde in P o m m e r n : v. Thadden und Ernst v. Senfft-Pilsach.<sup>78a</sup> Um den ersten versammelte sich im Jahr darauf und dann immer wieder die weitreichende „Trieglaffer Konferenz“, der zweite in Rottenow lebte noch in der sektiererischen Pommerschen Erweckung der Jahre vorher. Mehr noch schätzte Bethmann-Hollweg den reformierten Riquet in Stettin, der ganz nach seinem Sinn „Geist und Bildung mit stiller und begeisterter Innigkeit“ verband.<sup>79</sup> — Auch v. Rappard,<sup>78</sup> der von seinem Besitz Pinne aus im P o s e n ' s c h e n eine Erweckung verbreitete, besuchte er. — Besonders innige Beziehungen unterhielt Bethmann-Hollweg zu der pietistischen hohen Aristokratie in Schlesien, wo er 1823 und, beim Abschied vom Osten, 1829 und später, als er mit grundgesessenem Adel dort sich versippte,<sup>80</sup> öfter weilte. In S c h l e s i e n lebte noch am unmittelbarsten von Herrenhut her das Zinzendorfsche Erbe weiter. Wie zu einer Wallfahrt bereitete sich Bethmann-Hollweg zu seinem ersten Besuch<sup>81</sup> auf Schloß Peterswaldau vor, wo ihn Graf Anton und die Gräfinnen Antonie und Ernestine herzlich aufnahmen. In der Audienz bei dem Patriarchen des Hauses, Graf Friedrich, bittet ihn dieser, ganz pietistisch, seine Lebensgeschichte zu erzählen; und Hollweg beginnt nun, „die fühlbare Nähe des Herrn spürend“, ganz nach dem Schema schwarz und weiß zu berichten: Wie er in der Jugend in der Irre gegangen, nach Tugend gerungen und nur immer tiefer in die Sünde gefallen sei, bis er bei dem alten Hermes zum erstenmal das Evangelium gehört und dann im Kreis der Brüder zum Herrn gezogen worden sei usw. Auf dem Schloß ist neben Kleopha Schlatter, der Erzieherin, aus dem Baseler Freundeskreis Goßners,<sup>82</sup> eine ganze Schar frommer Gäste anwesend: Der Missionar unter den Eskimos, Hasting, der alte Baron Kottwitz (der in der Nähe in Grüssau eine Armenanstalt unterhielt) mit seinem Schüler Franz

78. Über Rapp. oben S. 73, Anm. 70. — 78a über sie o. S. 72, 73, Anmerkung 67, 68.

79. FN I, 373; R. gehört auch zu den Erweckten, vgl. Gerlach, Aufz. I, 144, 146, 151.

80. Hans v. Mutius, auf Altwasser und Gellenau, mit Bethmann-Hollwegs Tochter Gerta verheiratet (1851).

81. FN I, 328 ff.

82. S. o. S. 66.

Zahn, dem späteren pietistischen Seminardirektor in Mörs, der Hofprediger Strauß mit seinem bedeutendsten Schüler Julius Müller, dem späteren Vermittlungstheologen in Halle usw., und Andachten und Wochengottesdienste, zu denen die kleinen Bauern und die Schulmeister der Umgebung herzuströmen, lassen Bethmann-Hollweg diese Zeit wie „ein wahres Pfingsten“ erscheinen. — Es herrscht hier jene dem Süd- und Westdeutschen nie ganz verständliche Atmosphäre des „Junkerpietismus“, die für die spätere konservative Partei bedeutungsvolle Verbindung von Adel und Hintersassentum bzw. kleinen Leuten in den Städten, wobei doch Frömmigkeit und seelische und auch leibliche Fürsorge für die Bauern den Adel in der Härte des Besitzers eher bestärkte. (Schon Ludwig von Gerlach hat, eben „erweckt“, den Regulierungsrezeß mit seinen Bauern nicht gegenzeichnet.)<sup>83</sup> — Weiter besuchte Bethmann-Hollweg in Schlesien den Grafen Reuß XXXVIII. in Stohnsdorf, einen „alten Jünger der Liebe“; weiter die gleichgesinnte Gräfin Reden in Buchwald und ihre Schwester, Caroline von Riedesel, beide aus der Geschichte des Freiherrn vom Stein besonders bekannt,<sup>84</sup> Graf und Gräfin Dohna und den Bischof Albertini in Herrnhut, wo Hollweg auch der berühmten Predigerkonferenz, damals noch ein Sammelpunkt für die „Christen“ in halb Europa, beiwohnte, und viele andere mehr. — Man könnte diese frommen Reisen Bethmann-Hollwegs beliebig vermehren, die späteren zahllosen Reisen zur Vorbereitung der Kirchentage hinzuzählen, besonders die zu den W ü r t t e m b e r g e r n und zu den B a d e n s e r n (zuerst 1848 und 1851). Die Reisen, um christliche Künstler für Arbeiten zu gewinnen, so mehrfach nach Dresden zu Schnorr von Carolsfeld<sup>85</sup> und Ludwig Richter, der auch stets zu der Gemeinde, die über dem Gegensatz protestantisch-katholisch steht, sich zurechnete;<sup>86</sup> so nach M ü n c h e n (1834),

---

83. Gerlach Aufz. I, 115.

84. Vom Leben am preußischen Hofe, S. 220 ff. — Frhr. vom Stein Briefwechsel usw., bearb. v. E. Bozenhart, Bd. III, 3 f., 53 ff. u. a. und weiter in allen Bänden.

85. Briefwechsel, Nachlaß u. StB Dresden.

86. Vgl. dessen: Lebenserinnerungen eines deutschen Malers. Erstmals 1885.

zu Cornelius, dem evangelisch gesinnten Katholiken, den Hollweg von Rom her kennt, zu Schnorr und Olivier, die er für die Beschaffung einer Bilderbibel gewinnen will. Hier in München wurde er mit Friedrich Roth<sup>87</sup> bekannt, dem ersten Präsidenten der Bayrischen Kirche, dem Schüler Friedrich Heinrich Jacobis und Herausgeber der Werke Hamann's, der ihn dort festhalten möchte. Auch Schelling besuchte er in München, und Clemens Brentano führte ihn in den Kreis der Görres, Schlotthaus usw.<sup>88</sup> ein, wo er auch den jungen Mohtalembert kennen lernte — und alle diese umfaßte Hollweg als Glieder der großen christlichen Erneuerung.

### Der Réveil.

Bedeutsamer, für Bethmann-Hollweg charakteristischer und für Erfolg oder Mißerfolg seiner Lebensarbeit entscheidend waren seine Beziehungen zum westeuropäischen Protestantismus, wo damals im Réveil<sup>89</sup> aus independentistischen und evangelikalischen Strömungen sich Konventikel und später Freikirchen von den Nationalkirchen abspalteten. Es war das die gleiche spiritualistische Bewegung, wie wir sie in dem Spiritualismus der Goßner-Boos-Lindl auf katholisch-süddeutschem Boden und in Frau von Krüdener und dem von Goßner bestimmten Petersburger Erwecktenkreis um den Fürsten Galitzin kennengelernt haben.<sup>90</sup> Beide Bewegungen gerieten mit den bestehenden Konfessionskirchen in Konflikt, die eine mit der römischen, die andere mit der griechisch-orthodoxen Kirche, und wo sie auf protestantischen Boden übergriffen und ihr spiritualistisch-separatistisches Kirchenideal radikal zu verwirklichen suchten, auch mit den protestantischen Staatskirchen; so in der Schweiz. Hier kam die Bewegung, vorbereitet durch

---

87. Vgl. RE 3, Aufl. XVII, 161 ff. Die Werke Hamanns 1821 ff.

88. S. Franz Schnabel, Deutsch. Geschichte Bd. IV, S. 164 ff. (Lit.).

89. Hr. v. d. Goltz, Die reformierte Kirche Genfs im 19. Jahrhundert, 1862; Léon Maury, Le réveil religieux dans l'église réformée à Genève et en France, 2 Bde, 1892, Bd. II sehr gut über die Theologie des Réveil; vgl auch: Fr. Chr. Beardsley, History of American Revivals, 1904.

90. Vgl. o. S. 61 ff., 68 ff., 74 ff., 82 ff.

pietistische und evangelikale Unterströmungen,<sup>91</sup> auf dem Boden der französischen Schweiz in den Jahren nach 1815 zum Ausbruch. Der Prophet dieses enthusiastisch-spiritualistischen Geistes war ein Schotte, Robert Haldane,<sup>92</sup> der von 1816 an einige Jahre in Genf und in Montauban wirkte. In ihm, Robert, und seinem Bruder James Alexander, die beide schon in Schottland die „Erweckung“ erregt hatten, waren durchaus independentistische Traditionen und täuferisch-methodistische Praxis lebendig. Robert entzündete die Genfer „Erweckung“, die der Herd dieser Bewegung auch für den übrigen französischen Protestantismus wurde. Um ihn sammelte sich die „Gesellschaft der Freunde“; zu ihr gehörten so einflußreiche Männer wie der unstätige, gelehrte Merle d'Aubigné und Frédéric Monod, einer der Gründer der „freien Kirche“ in Frankreich, die beide später mit Bethmann-Hollweg persönlich befreundet waren; ferner der Prediger Gaussen und der Evangelist Malan, die Bethmann-Hollweg in Genf gehört und geschätzt hat. Aus dieser Bewegung, die unter dem Einfluß Henry Drummonds, eines weiteren Schotten, noch stärker separatistische Züge annahm, entwickelten sich die von den Staatskirchen getrennten freien Kirchen der Schweiz. Die Erweckten (von den Gegnern Momiers, Mucker, genannt) kamen nicht allein in Konflikt mit den mehr oder minder rationalistischen Staatskirchen, sondern auch mit der Orthodoxie. Das lag schon in der Eigenart ihrer geistigen Väter, der beiden Haldanes, begründet. Und zwar nicht allein in den äußeren Formen ihrer Wirksamkeit, die sie von den Methodisten übernahmen, der Laienpredigt in Massenversammlungen in den

---

91. L. Maury, *Le Réveil* I, 13 ff. verweist auf die inspirierten „Propheten“, die flüchtigen Führer der Camisarden, der verfolgten und aufständischen französischen Hugenotten des 18. Jahrh., in denen ein glühender Haß gegen die Kirche und ihre Gewalt und eine schwärmerische Erregung lebendig waren und von ihnen nach der Schweiz und England übertragen wurde: hier liegen die Wurzeln der Inspirationsbewegung! In diesen Kreisen wurden u. a. die Werke der Mdme Guyon gelesen. — M. verweist ferner auf Jean de Labadie; Zinzendorf und die mährischen Brüder; den älteren Cellérier usw.

92. Über die beiden Haldane vgl. L. Maury I, 40 ff.; 278 ff.; 443 ff. — RE 3. Aufl. VII, 1899, 354 ff. — Hauptquelle: *Memoirs of the Life of Robert Haldane and James Alexander Haldane*, by Alexander Haldane, 5. Ed. London 1855.



Industriestädten, unter freiem Himmel oder in Predigtsälen (wie Goßner!), der Traktatverbreitung und Bibelübersetzung, der Inneren und Äußeren Mission, sondern schon in ihrem Verständnis von dem, was Kirche ist. Die Haldanes wollten keineswegs eine neue freie Kirche gründen neben der presbyterianischen Staatskirche Schottlands; nur „Seelen“ gewinnen für Jesus Christus, den Gekreuzigten und Herrn, und ein im Glauben an ihn und seine Kraft gegründetes Leben innerhalb der bestehenden Kirchen erwecken, dazu die Predigt entgegen aller rationalistischen Beimengung zurückführen auf die alleinige Quelle der Bibel; daher sie eine immer schroffere Inspirationstheorie lehrten. Insofern waren sie orthodox. Trotzdem lag in dem Betonen des subjektiven Moments, in der Unmittelbarkeit der Einzelseele und der Einzelgemeinde zu Christus als ihrem Herrn, in dem Drängen auf das Erlebnis der Wiedergeburt und in der Forderung einer radikalen Trennung von den „Weltlichen“ ein independentistischer und ein religiös-optimistischer Grundcharakter, der sie in prinzipiellen Gegensatz zur presbyterianischen Staatskirche setzen mußte. Für die Kirche ist das objektive Moment der Religion in Bibelwort und Sakrament das Primäre. Es ist der Schlüssel zum Verständnis dieses Gegensatzes, daß die Brüder Haldane den Baptisten, ohne zu ihnen überzutreten, in ihrer Verwerfung der Kindertaufe prinzipiell Recht gaben: das war, wie immer der Gedanke sich auch zeigen mochte, ein Angriff auf die Grundlagen der „Kirche“, sie sei griechisch- oder römisch-katholisch oder lutherisch oder anglikanisch oder presbyterianisch. — Daher auch im Jahre 1857, zur Zeit der Versammlung der von England herübergekommenen Evangelischen Allianz in Berlin, die Bethmann-Hollweg in einer Ansprache begrüßte, und des zweiten Stuttgarter Kirchentags, auf dem Bethmann-Hollweg seine von uns ausführlich zitierte Rede hielt, die zum Bruch mit den Lutheranern führte (siehe oben S. 82 ff.), der Streit im Grunde um die Anerkennung der Gleichberechtigung der englischen Dissenters mit den deutschen lutherischen Kirchen ging.

Wenn Bethmann-Hollweg frühzeitig mit den Kreisen des Réveil in Schottland-England und der französischen Schweiz in Verbindung trat, so war das für ihn keine fremde Welt; es war

die gleiche religiöse Atmosphäre, die gleiche geistige Luft, in der er selbst bei Goßner und dessen Sendboten zum Glauben gekommen war. Auch seine Religion verlor ihren spiritualistischen Charakter nie. Nach seinem Prinzip,<sup>93</sup> daß „nicht an der symbolischen Korrektheit, sondern an der Ursprünglichkeit des Glaubens und der Lebendigkeit der Liebe“ das Christentum einer Gruppe gemessen werden müsse, hat Bethmann-Hollweg daher später immer versucht, das schwerfällige deutsche Kirchenwesen, das ihm nun endlich von der Erweckung aufgelockert erschien, mit jenen erweckten Kreisen des Westens in Verbindung zu bringen, in denen ihm mehr Spontaneität des Einzelnen und der Gemeinde, auch mehr caritative und soziale Tätigkeit als Frucht der „Geistbegabung“ zu bestehen schien. Aber das deutsche Luthertum wehrte damals zähe die Verbindung mit jenen westlichen „Denominationen“ ab, ebenso wie es heute der sog. ökumenischen Bewegung (Stockholm, Lausanne, Prag) und der Oxford-Bewegung im Kerne Widerstand leistet. Und wie heute, so lag damals in dem, wie es schien, so dogmatisch verhärteten Festhalten an der „reinen Lehre“ das richtige Gefühl, daß dort ein anderer Geist, ein humanistisch-zwinglianisch-täuferisches Element am Werke sei, und das war fern zu halten. Und es ist ohne Zweifel, daß in der westlichen Erweckungsbewegung — die streng calvinistischen Freikirchen Schottlands und der Niederlande haben da eine Sonderstellung; aber auch von ihnen gilt das Gesagte — mit dem Trieb zu Strenge und Weltgestaltung sich ein optimistischer, „Sünde und Übel“, d. h. die Widerständigkeit und bis ans Ende der Tage stets gleichbleibende Kampferfülltheit und Erlösungsbedürftigkeit der Welt abschwächender Zug verbindet, der in einer säkularen Wendung leicht in den Entwicklungs- und Fortschrittsgedanken übergeht, wie es ja in den Kirchen Nordamerikas und ihrem Verhältnis zur Demokratie heute schon geschehen ist. — Wenn nun auch Bethmann-Hollweg durch seine Ehrfurcht vor dem geschichtlich Gewordenen und durch seinen Biblizismus sich stets von dem radikalen Spiritualismus etwa Alexander Vinets in Genf

---

93. An Johann von Meyern, 30. 12. 48. Abdr. FN II, 215.

unterschied — wie er selbst es noch 1876 aussprach<sup>94</sup> — und er auch dessen freikirchliche Konsequenz nicht teilen konnte, so ist seine Berührung mit dem Réveil doch für seine religiös-kirchliche Haltung folgenreich, und auch auf sein politisches Denken nicht ohne Einfluß geblieben. Über beides ist später noch zu handeln. Hier sei zunächst nur erzählt, wie er durch seine Reisen mit dem dortigen Kreis in Föhlung trat.

Auf einer Reise durch Belgien 1824 begrüßte Bethmann-Hollweg in Brüssel Merle d'Aubigné,<sup>95</sup> „der eben damals im ersten Feuer des Glaubens stand“, und der, von Hamburg vertrieben,<sup>96</sup> hier eine weitreichende Wirksamkeit gefunden hatte. Merle hatte schon als Student unter dem Einfluß von Robert Haldane gestanden in der Erweckung in Genf, wohin er später zurückkehrte, und wo er, von der Staatskirche ausgeschlossen, in freier Wirksamkeit im Sinne der Erweckung tätig war. Mit ihm blieb Bethmann-Hollweg seitdem verbunden; Merle erschien auch immer auf den Kirchentagen. Bei der Allianz-Versammlung 1857 umarmte Merle, obwohl selbst viel positiver, Bunsen, „den großen Häresiarchen“, auf Grund ihrer gemeinsamen christlichen Anfänge, zum größten Ärger der Konfessionellen.<sup>97</sup> — Auf der gleichen Reise nahm Bethmann-Hollweg in Paris, wo er auch gelehrte Studien machte,<sup>98</sup> teil an dem „christlichen Leben“ dort, das sich eben erst in den Anfängen befand. Er unterschied da drei Gruppen:<sup>99</sup> I. Mehr gelehrt-vermittelnd Juillerat und Frédéric Monod, den Herausgeber der Archives du Christianisme, ein Unternehmen, das bei Gründung der Evangelischen Kirchenzeitung 1827 — die neben Lecoq und Otto von Gerlach Bethmann-Hollweg lebhaft betrieb<sup>100</sup> — zum Vorbild diente. Aus diesem Kreis besuchten später Adolphe

94. An Herm. v. d. Goltz, 14. 1. 76. — Vgl. Maury II, 246 ff. über Vinet's l'individualisme ecclésiastique.

95. FN I, 338 und Briefwechsel mit BH. Merle's Frömmigkeit, unter dem Einfluß von Robert Haldane, von durchaus angelsächsischem Typus. Vgl. Maury I, 163 ff.; L. Bonnet, M. d'A., Genf o. J.

96. 1819—23 in Hamburg; vgl. Rud. Kayser, Henri M. d'A., Zs. d. V. f. Hambg. Gesch. XXX, 1929.

97. Vgl. Bachmann, Hengstenberg III, 323 ff.

98. ADB XII (Wach), 765 ff.

99. FN I, 346.

100. Ebenda 394 ff.; dazu d. Verhandl. im Nachlaß.

und Frédéric<sup>101</sup> Monod und der bedeutende Pressensé<sup>102</sup> die Kirchentage. II. Als „Kern des neuen Lebens“ die Missionsgesellschaft um den englischen Prediger Mark Wilks,<sup>103</sup> dessen stark individualistische Richtung auf Henry Lutteroth in Semeur einwirkte. Bethmann-Hollweg nahm an den Versammlungen teil, wo es einfach und innig herging. III. Im stärksten Gegensatz dazu erschien die Société de morale chrétienne, der Guizot<sup>104</sup> in der strengsten parlamentarischen Form präsidierte, und wo etwa ein Preis ausgesetzt war für ein Werk sur la liberté des cultes. An diese Gruppe fühlt man sich erinnert, wenn Bethmann-Hollweg später neben Wichern und Bonnet 1857 dem Kongreß des Internationalen Wohltätigkeits-Vereins in Frankfurt a. M. präsidierte,<sup>105</sup> ein Vorgänger der späteren so vielen Kongresse dieser Art, mehr humanistisch als christlich, wo aber damals viele „Christen“ aus Frankreich und Belgien teilnahmen. — In Genf kannte Bethmann-Hollweg von seinem Aufenthalt 1810/11 her die „christlichen“ Anfänge in dem Gegensatz des evangelikalen Cellérier und des Rationalisten Votier. 1840 (wir greifen damit vor) verbrachte Bethmann-Hollweg mit seiner Familie ein halbes Jahr in Genf,<sup>106</sup> mit viel bigotten Engländerinnen und weniger frommen Franzosen. Wie erwähnt, war Genf durch das Auftreten der beiden Haldane der Ausgangspunkt der Erweckung geworden, die zu den Abspaltungen von der Staatskirche führte; Merle d'Aubigné u. a. haben den enthusiastischen Glauben von hier weitergetragen. Bethmann-Hollweg fand das christliche Leben dort „noch in der Innigkeit“ der ersten Erweckungen, aber freilich auch zerklüftet im Sektengeist. Vier christliche Gemeinschaften unterschied er dort, die sich gegenseitig Konkurrenz machten: I. Die Nationalkirche,<sup>107</sup> zu der sein geistvoller Freund Vernet gehörte; II. die Gruppe

---

101. Auch von Haldane abhängig; Goltz, Genf 103; Maury I, 443 ff, 454 ff.

102. Über ihn: an die Frau, Paris 12. 10. 62. — Briefwechsel mit BH.

103. Maury I, 447 ff. (M. W. seit 1815 in Paris).

104. RE 3. Aufl. VII, 236 ff.

105. Bericht und Eröffnungsansprache BH's in Pr. M. X, 1857, 283 ff. bzw. 296 ff.

106. FN II, 101 ff.

107. Maury I, 188 ff.; Goltz 333 ff., 414 ff.



um César Malan,<sup>108</sup> le héros du Réveil, einen rechten Hohenpriester, der seine eigenen Anhänger exkommunizierte; Malan war auch unmittelbar von Robert Haldane bestimmt und gründete eine eigene Kirche, die l'église du témoignage; III. die Gemeinschaft auf la pelisserie,<sup>109</sup> wo auch Laien redeten; IV. die Evangelische Gesellschaft im Oratoire,<sup>110</sup> zu der auch „halb weltlich Gesinnte“ gehörten, was aber ihren Präsidenten Gautier nicht abhielt, über Vernets Verbleiben in der Staatskirche zu urteilen: on ne peut pas marcher sous le drapeau du Christ et sous celui de la Vénérable Compagnie. Bethmann-Hollweg hielt sich regelmäßig zum Oratoire, wo er an Pilet's<sup>111</sup> Predigten und Gaussen's<sup>112</sup> Bibelstunden sich erbaute. Des letzteren Theologie wird charakterisiert durch seine Speziallehre der l'inspiration parfaite,<sup>113</sup> worüber Bethmann-Hollweg mit C. I. Nitzsch korrespondierte. Auch mit den Genfer Theologen blieb Bethmann-Hollweg immer in Verbindung, und Pilet, Vernet und andere besuchten die Kirchentage. — Nach England zu reisen, nach dem „großen Albion“, das er bewunderte, plante Bethmann-Hollweg schon seit Ende der 20 er Jahre, und endlich 1839 konnte er diesen Plan ausführen. (Etwas später, 1844, war Ludwig von Gerlach dort,<sup>114</sup> den damals Hollweg zu seinem Bedauern nicht begleiten konnte.) Bethmann-Hollweg empfing von dem Land „ganz überwältigende Eindrücke“, besonders von der tiefen Einheit von Nationalgefühl und Religion. Für seine Staatsanschauung wurde diese Reise entscheidend (worüber später). Im Kirchlichen knüpfte er hier die Bekanntschaften, die ihm zugute kamen, als er im August 1851 zusammen mit Tholuk, der ja von allen Erweckungstheologen die Verbindung mit England am lebhaftesten pflegte, mit Krummacher und Wichern zur I. internationalen Tagung der Evan-

108. Maury I, 101 ff.; Goltz 140 ff., 152.

109. Maury I, 209 ff.; Goltz 203 ff., 231, 249.

110. Maury I 149 ff., 179 ff.; Goltz 289 ff., 310 ff.

111. Über ihn u. d. freie theolog. Schule in Genf: Maury I, 178 Anmerk. u. 178 ff.; Goltz 302 ff.

112. Maury I, 151 ff.; Goltz 295 u. 387 ff.; vgl. RE 3. Aufl. VI, 382 ff.

113. Idee der „Théopneustie“. Vgl. Maury II, 42 ff.

114. Gerlach Aufz. I, 351 ff.

gelischen Allianz<sup>115</sup> nach London kam, wohin der I. Stuttgarter Kirchentag die drei deputiert hatte,<sup>116</sup> und wo Bunsen<sup>117</sup> — darin seinem König ähnlich — als preußischer Gesandter mehr Kirchen- als Staatspolitik machte. Dessen romantische Vorliebe für die englische Hochkirche teilte Bethmann-Hollweg nicht; schon auf einer Orientreise 1850, wo er über die Versteinerung der östlichen Kirchen und ihre objektivierte Religion entsetzt war, hatte er mit anglikanischen Geistlichen der von ihm wenig geschätzten Oxforder Schule sich ausinandergesetzt.<sup>118</sup> Auch die exerzitenartigen Andachtsversammlungen der Allianz (die denen der heutigen Oxford-Gruppe ähnlich waren) sagten ihm nicht zu. Aber dem Programm der Allianz, die nicht Einigung der verschiedenen Kirchen, sondern Einigung der Einzelnen in diesen Kirchen zum Ziele hatte, stimmte er gerne zu; denn es war ein echtes Anliegen der Erweckungsbewegung. — Den geistigen Führer der englischen Allianz-Gruppe (von Frankreich war Fr. Monod da), Sir Culling Eardly,<sup>119</sup> lernte er schätzen und wurde ihm eng befreundet. Lord Shaftesbury führte ihn und Wichern<sup>120</sup> in die Sozialarbeit der englischen Christen, die „Innere Mission“, ein. — Ein direktes Ergebnis dieses Besuches war der zahlreiche Gegenbesuch ausländischer Deputierter auf dem Elberfelder Kirchentag im September 1851,<sup>121</sup> wo u. a. der aggressive Baptist Dr. Stern und der Bethmann-Hollweg verehrungswürdige Latrobe, Sekretär der englischen Missionsgesellschaft, von England herüberkamen. Und ein weiteres, noch bedeutungsvolleres Ergebnis jener Verbindungen war der II. internationale evangelische Allianztag 1857 in Berlin,<sup>122</sup> den

---

115. Vgl. RE 3. Aufl. I, 376 ff. und: K. Mann und Th. Plitt, Der evangelische Bund, die Konferenzen von Liverpool und London, Berlin 1852. — Dies., Der ev. Bund, Basel 1847.

116. FN II, 274 ff.

117. Vgl. Schnabel, Dt. Gesch. IV, 533, 535 ff.

118. FN II, 253.

119. Dessen Briefe im Nachlaß.

120. Vgl. Gerhardt, Wichern, II, S. 261 ff.

121. Verhandlg. d. 4. Dt. Evangel. Kirchentags zu Elberfeld im September 1851, Bln. 1851, S. 10 f.

122. Vgl. Verhandlg. d. Versammlung evangel. Christen Deutschlands und anderer Länder vom 9.—17. Sept. 1857 in Berlin, Bln. 1857.

Friedrich Wilhelm IV. dahin eingeladen hatte,<sup>123</sup> zur Verbitterung der Stahl und Hengstenberg, die ihn in ihrer Evangelischen Kirchenzeitung als „Greuel“ verdammt<sup>124</sup> während Bethmann-Hollweg ihn im Namen des Kirchentag-, Bruderbundes“ als „Gemeinschaft der Heiligen“ begrüßte,<sup>125</sup> als eine Vereinigung, die mithelfen will, „das heilige, von Person zu Person durch die ganze Christenheit sich ziehende Liebesband“ zu festigen. — Auch zu den „Christen“ in Nordamerika nahm Bethmann-Hollweg bald Beziehungen auf. Für sie sprach der Deutsch-Amerikaner Schaff<sup>126</sup> aus Pennsylvanien auf dem Kirchentag 1854 in Frankfurt a. M.<sup>127</sup> Schaff begrüßte später den Sieg der Nordstaaten im Sezessionskrieg als „Fortschritt des Reiches Gottes“ über Sklaverei und Romanismus hinaus!<sup>128</sup> — Das besondere Schoßkind der Erweckten und später weiterer, auch liberaler Kreise waren die waldensischen und andere evangelikale Gemeinden in Italien.<sup>129</sup> Auch Bethmann-Hollweg hat zusammen mit Gelzer in den von ihnen herausgegebenen protestantischen Monatsblättern deren Lage mit warmem Interesse verfolgt; und 1852 z. B., als Bethmann-Hollweg selbst aus politischen Gründen eine Beteiligung ablehnen mußte, tat sein gleichgestimmter Schwiegersohn, Graf Albert Pourtales, sich an einer Deputation beteiligt, die im Namen protestantischer Fürsten beim Großherzog von Toskana für verfolgte Evangelische dort intervenierte. — In die Reihe der westlichen Länder, zu denen der Christ Bethmann-Hollweg durch Reisen in Beziehung trat, ge-

123. Ebenda S. X und XVII ff.; vgl. der König an Bethmann-Hollweg, 5. 9. 57 und die Antwort 7. 9. 57. — Vgl. Bunsens Leben III, 484 ff.

124. Ev. Kirchenztg., Berlin, Bd. 60/61, 1857, Sp. 553 ff. (Stahl), 556 ff. — Ebenda Sp. 801 ff. (Hengstenberg): es wird abgelehnt „eine evangelische Einheit auf der Grundlage der Prinzipien der englischen Dissenters“ zu bauen!!

125. Konzept der Ansprache BH's im Nachlaß. Überschwänglich!

126. Über sein Leben und Werk s. RE 3. Aufl., XVII, 1906, S. 515 ff.

127. Die Verhandlg. d. 7. Dt. Ev. Kirchentages zu Frankf./M. im Sept. 1854, Bln. 1854, S. 198 ff. Schaffs Referat: Die deutsche evangel. Kirche der Ver. Staaten von Nordamerika in ihren Beziehungen zur deutschen Mutterkirche.

128. BH an die Frau, 21. 9. 62.

129. Über sie vgl. RE 3. Aufl. XX, S. 799 ff. (Lit.) und Adolf Stöcker an C. Brockhaus, 27. 8. 63. (Staatsarch.)

hörte schließlich noch Holland. Hier lernte er in den 60er Jahren den Staatsmann Groen van Prinsterer<sup>130</sup> persönlich kennen, den Schöpfer und grundlegenden Theoretiker der reformierten christlich-konservativen Partei der Niederlande, die schon damals auf die Regierung von Einfluß, um die Jahrhundertwende durch Abraham Kuyper zum Sieg kam und noch heute ausschlaggebend für Kultur und Politik Hollands ist. Mit ihm, wie mit anderen, teils strenger, teils liberaler gerichteten Männern, wie von Hodenberg, Capadoce,<sup>131</sup> Stout van Stouthervouldt usw., setzte Bethmann-Hollweg sich in geistvoller Weise auseinander<sup>132</sup> über den widergöttlichen Geist der Zeit und über den „christlichen Staat“ als Gegengewicht. Bethmann-Hollweg sah auch diese Richtung als ein Glied der großen christlichen Erneuerungsbewegung. Dabei war er sich aber über dem Bewußtsein der Einheit seines prinzipiellen Unterschieds von Prinsterer, dem „Stahl Hollands“, völlig klar, täuschte sich nur, wenn er Prinsterer um seiner Strenge willen in Holland zuletzt isoliert und wirkungslos glaubte.<sup>133</sup> — Überblicken wir In- und Ausland, das Bethmann-Hollweg als christliche Ökumene überschaut, so erscheint ein Panorama der Kirchen, ein Kaleidoskop der ganzen Welt. Es ist aber doch vor allem der Westen, und es ist, von innen gesehen, die „Erweckung“, was die Kirche Christi repräsentiert, und die katholische Kirche und das Luthertum gehören nur insoweit dazu, als sie in dieser geistigen Erneuerung stehen. Man spürt die allgemein geistigen Konsequenzen, die hinter dieser religiösen Konzeption liegen und die bis in unsere Zeit nachwirken. Der westlichen Orientierung des religiösen Ideals Bethmann-Hollwegs entspricht ja eine bestimmte Vorstellung von der politischen Entwicklung der Welt, die auch für das Verhalten des Mannes als Politiker richtunggebend war, und die über ihn hinaus und optimistisch verflacht noch heute fortwirkt in der religiös durchsetzten Ideologie der westlichen Demokratien.

130. Die Lit. über ihn verzeichnet RE 3. Aufl. VII, S. 174 ff. und RGG, 2. Aufl. II, Sp. 1486.

131. Ebenso RGG, 2. Aufl. I, Sp. 1449 f. (für Innere Mission und für Evangelische Allianz). BH an die Frau, 28. 7. 63.

132. Briefwechsel. BH's Konzepte vorhanden.

133. An d. Frau 14. 9. 61.



Mit den geschilderten Reisen und den Beziehungen Bethmann-Hollwegs zum Westen haben wir über das Jahrzehnt des Berliner Aufenthalts Bethmann-Hollwegs vorgegriffen. Das hat sein gutes Recht. Alle diese Beziehungen sind gleichsam eine Fortsetzung des Lebens in der Berliner Erweckung — Bonn hat Bethmann-Hollweg in dieser Beziehung nichts zugebracht. In diesen Beziehungen und der sich darin gleichbleibenden Art Bethmann-Hollwegs viel mehr als in der sog. Vermittlungstheologie um ihn her, ist es auch begründet, daß er später im eigenen Lande in einer gewandelten Welt nach beiden Seiten hin (so sah er es selbst) in Konflikt geriet: Dem kirchlichen Liberalismus war er zu gläubig und gebunden, den Konfessionellen zu frei und schwärmerisch. Und ähnlich sollte es ihm in der Politik gehen.

### Wissenschaft und Politik.

Bevor unsere Erzählung der inneren Entwicklung Bethmann-Hollwegs Berlin verläßt, noch ein Blick auf Wissenschaft und Politik! Bethmann-Hollweg hatte, um sich neben dem im Zivilrecht überragenden Savigny zu behaupten, den Zivilprozeß als Forschungsgegenstand gewählt. Mit Savignys Methode arbeitend, ging er hier (über die römischen und kanonistischen Quellen und die Reichsgesetzgebung hinaus) auf die juristische Dogmengeschichte und das Gewohnheitsrecht zurück und fand den Ursprung des geltenden Prozeßrechtes in der Schule der italienischen Glossatoren. Aus diesen Studien erwuchs später sein großes, grundlegendes Werk: „Der Zivilprozeß des gemeinen Rechts in geschichtlicher Entwicklung“.<sup>134</sup> — Bei aller Selbständigkeit der Quellenforschung blieb Bethmann-Hollweg zunächst gleich Savigny in dem Kreis der durch die Quellen gegebenen Vorstellungen. Er hatte aber das Bedürfnis, seine Wissenschaft mit seiner Weltanschauung in Beziehung zu setzen, und suchte sich über die letzten Gründe von Staat und Recht Klarheit zu schaffen, die Savigny nicht geben konnte, in dem mehrmaligen Vortrag einer „Juristischen Enzy-

---

134. Bonn 1834.

klopädie“.<sup>135</sup> Ohne philosophische Vorbildung und aus seiner christlichen Weltanschauung heraus eher in einem Vorurteil gegen alle Philosophie befangen, besonders als „Pietist“ und Schüler Savignys nicht ohne Parteilichkeit, den Absolutheitsanspruch Hegels und seines Schülers Gans ebenso ablehnend wie den Naturalismus Hallers, den ihm Gerlach predigte, suchte er sich aus Andeutungen der Bibel ein eigenes System zu bilden. Ethik und Recht sondert er darin noch bis zur Gegensätzlichkeit. Das Gebot der Liebe ist ihm höchstes Moralgesetz und schließt ihm das Recht, das die Anerkennung und den erzwungenen Schutz der gesonderten Willen verlangt, aus. Das Recht begründet er in der durch den Interessenkampf der Einzelnen gegebenen Notwendigkeit einer Zwangsordnung und betrachtete es darum als etwas vorläufiges, das in einer höheren Ordnung der Freiwilligkeit und Gemeinschaft erst vollendet würde. Ein selbständiges Prinzip des Rechts und ebensowenig eine höhere Einheit jener beiden Welten kannte er noch nicht. (Wie er sie später fand, wird noch zu betrachten sein.) — Es sei noch bemerkt, daß Bethmann-Hollweg als Schüler Savignys selbstverständlich auch an dem jahrelangen Streit Savignys gegen Hegel, bzw. dessen Protektor Altenstein, um die Berufung von Gans teilnahm. Doch mehr aus Pietät für die Person des Meisters als aus sachlichen Gründen, da er später über diesen hinaus, von Schelling beeinflusst, der „Idee“ in der Geschichte ihr Recht gab.<sup>136</sup>

Daß Bethmann-Hollweg in dieser Periode, obwohl ohne tieferes politisches Interesse und ohne die Fähigkeit, sich eine selbständige Überzeugung zu bilden, doch Haller lebhaft ablehnte, wurde oben erwähnt. Er sei, sagt er selbst, auf biblischer und geschichtlicher Grundlage sehr konservativ gewesen, habe aber Despotie wie Revolution gleichermaßen gehaßt.<sup>137</sup> Er ver-

135. StB und UB Berlin nicht vorhanden. — Nach A. D. B. XII (Wach) S. 765 und FN I, 280.

136. FN II, 71. 78. Von Puggé beeinflusst. — Vgl. BH' Rez. von Savignys Besitz, 5. Aufl., in d. Jahrb. f. wiss. Kritik 37.

137. FN I, 381. — Ebenda 370, erwirbt sich während seines Rektorats den Ruf eines „liberalen Konservativen“. — Vgl. Brief 12. 7. 23 an den Onkel (Pallmann, S. 402 f.): „Auch bin ich nicht so ausgeartet, daß ich die Republikanische Luft so sehr scheuen sollte, vielmehr bin ich unserer guten

folgte die Vorgänge in Preußen und den Rückschlag in Europa und interessierte sich (etwa seit 1827, wie die Briefe an die Mutter zeigen) besonders für die öffentlichen Zustände Englands. Dorthin plante er schon 1829 eine Reise, die er aber erst zehn Jahre später ausführen konnte.

So entwickelte sich Bethmann-Hollweg im Laufe der Berliner Jahre wie im Religiösen und im Allgemein-Menschlichen so auch im Politischen zu freieren Anschauungen. Diese Entwicklung wurde noch verstärkt durch die Übersiedlung an den Rhein, wo Bethmann-Hollweg erst ganz zu eigenen Überzeugungen in Religion und Politik kam, die ihn selbständig machten gegenüber den christlich-konservativen Freunden im Osten.

---

Stadt und ihren alten Verfassungen von Herzen zugetan. Die Art von Legitimität, zu welcher ich mich bekenne, hat es überhaupt nicht mit bestimmten Regierungsformen zu thun, und in allen Dingen, wie in der Politik, suche ich mich von Indifferentismus und leidenschaftlicher Einseitigkeit gleich entfernt zu halten“ usw. — Schon hier also: das Maß als Ideal, und die freie Form des Konservatismus. (S. S. 75 u. S. 96) (und zwar die Anmerkung 75 bzw. 2 zu diesen Seiten.)

## Kapitel VII.

### Bonn 1829—1840.

Im Jahre 1829 ließ sich Bethmann-Hollweg auf Wunsch seiner Mutter an die Universität Bonn versetzen, und zwar bewilligte ihm Altenstein die Versetzung in der von ihm beantragten Art: als Ordinarius ohne Gehalt, und mit der Freiheit, so viel zu lesen, als ihm gefalle, und noch mit der ausdrücklichen Zusage, nach Berlin zurückkehren zu dürfen, wenn er es wünsche und wenn die Umstände es zuließen.<sup>1</sup> In der Fakultät war Bethmann-Hollweg anfangs überzählig, doch durch den baldigen Tod von Hasse und von Puggé eröffnete sich ihm eine ausgebreitete Lehrtätigkeit, und er wirkte in der Stellung als Professor mit Erfolg und Ansehen bis 1840.

### Das Rheinland.

Das Rheinland,<sup>2</sup> in das Bethmann-Hollweg mit der Übersiedlung nach Bonn kam, unterschied sich tiefgehend vom Osten der Monarchie. Ohne die scharfe Trennung von Stadt und flachem Land wie im Friedericianischen Osten, dazu viel stärker industrialisiert und kommerzialisiert, war es Westeuropa enger verbunden, und während der fast zwanzigjährigen französischen Besetzung hatte es sich dem Geist der französischen Revolution erschlossen. Im 18. Jahrhundert war es eine bequeme stiftische Regierung gewöhnt, dann mit dem napoleonischen Verwaltungssystem beglückt worden und blieb durch die Rechtsgarantien, die das fortgeschrittene französische Civil- und Strafrecht bot,

---

1. Friedr. v. Bezold, *Gesch. d. Rhein. Friedr.-Wilh.-Univ.*, S. 201 f. — FN I, 374.

2. Vgl. die *Rheinprovinz 1815—1915. Hundert Jahre preußischer Herrschaft am Rhein*; hrsg. v. Jos. Hansen. 2 Bde. Bonn 1917, bes. I, 611 ff.



auch weiterhin ausgezeichnet;<sup>3</sup> es hatte sich seit 1815 durch die preußische Verwaltung (in der eigentliches Gesetz und Kabinettsordre noch nicht streng geschieden waren<sup>4</sup> und auch die Bürokratie nicht eben glücklich vorging) noch nicht mit dem preußischen Staat versöhnen lassen, hatte sich vielmehr jetzt, 1830, bei der Pariser Julirevolution wieder den von Frankreich und Belgien einströmenden liberalen Ideen geöffnet. Der Liberalismus durchdrang in dem vorwiegend katholischen Rheinland alle Verhältnisse, auch die kirchliche Welt (so wie eben 1830 in der Revolution in Belgien Katholizismus und Liberalismus sich verbanden, und etwa später das rheinische Zentrum sich darin vom westfälisch-schlesischen stets unterschied). Von der Protestantischen Kirche dort<sup>5</sup> wurde noch immer (seit 1815) der Kampf um die Behauptung der in den reformierten Gemeinden altüberkommenen *Presbyterial-Synodal-Verfassung* gegenüber der preußischen Staatskirche geführt und versucht, diese Verfassung auf alle Gemeinden der Provinzen Rheinland und Westfalen auszudehnen. Ohne Zweifel spielten in diesem Kampf um kirchliche Selbstverwaltung, der erst 1835 durch ein Kompromiß entschieden wurde,<sup>6</sup> auch politische Momente mit — und insofern hatten die rheinischen Oberpräsidenten nicht ganz unrecht, wenn sie die protestantischen Verteidiger der Kirchenfreiheit für ebenso schlimm als die Ultramontanen erklärten<sup>7</sup> —; denn längst war die altreformierte (der politischen ständischen Aristokratie entsprechende) Idee von der Vertretung des Gesetzes Gottes in geordneten Ämtern und Körperschaften gegen über der Gemeinde umgedeutet zu einem Repräsentativsystem, das die Kirche bezw. die Gemeinde als Verein faßte, und das nur allenfalls noch das aktive und passive Wahlrecht zu deren Vertretung (ebenso wie der Alt-Liberalismus) an Bedin-

---

3. Ebenda I, 149 ff., 87 ff., 196 ff.

4. BH: Bem. zu 12 Fragen, die Stimmung in der Rheinprovinz betreffend, (Mai 1844, durch General Forstner an den König. Nachlaß.

5. Justus Hashagen, Der rheinische Protestantismus, Essen 1924, S. 34 f., 36 ff. — Vgl. Hansen II, 197 ff.

6. Hashagen, a. a. O., S. 41 ff. — Erich Foerster, Die Entstehung d. preuß. Landeskirche, 2. Bd., S. 235 ff., Die Rhein.-Westf. Kirchenordnung.

7. Treitschke, Deutsches Gesch. II, S. 244. — Ebenso Ludw. v. Gerlach, Aufz. I, 244.

gungen, d. h. an kirchliche Qualitäten band. — Das konfessionelle Bewußtsein war im rheinischen Protestantismus ganz zurückgetreten, abgesehen von einigen altreformierten Gemeinden und dem, später auch politisch hochkonservativen Altluthertum in Minden-Ravensberg, und besonders neugegründete Gemeinden wie die Stadt- und Universitätsgemeinde Bonn empfanden nur gemein-evangelisch. So wurde das Rheinland der klassische Boden für die Union von 1817, und auch die theologische Fakultät der 1818 neugegründeten Universität Bonn, die erstmals diese Union schon vorfand, wurde für Jahrzehnte die eigentliche Pflegestätte einer die Union fördernden Richtung, der Vermittlungstheologie. — Auch an der Universität Bonn selbst, die einst von Süvern und Altenstein gedacht war als Vorort für preußische Staatsgesinnung und Protestantismus gegen das klerikale Köln und den französischen Westen, und die Hardenberg großzügig ausstatten ließ, hatte sich trotz der Repression von 1819 ein liberaler Geist behauptet, der in so verschiedenen Männern wie Arndt und Niebuhr die besten Antriebe der Reformperiode einer späteren Zeit weitergab.

### Gesellschaftskreis.

Wenn Bethmann-Hollweg mit seinem Pietismus und seiner konservativen Haltung hier im liberalen Rheinland nicht anstieß, so lag das daran, daß er in Bonn in einen Gesellschaftskreis<sup>8</sup> von ganz gemäßigt liberaler Farbe und von einer freien und doch warmherzigen Christlichkeit eintrat; auch weil in ihm selbst die Motive zu einer freieren Haltung vorgebildet waren. Dieser Kreis bestand aus Professoren der Universität, zunächst den Theologen und ihren Frauen; dem spekulativen Nitzsch, dem Schleiermacherianer Bleek, dem hochgebildeten Sack (dessen Frau eine geborene Jacobi). Dazu traten der Philosoph Brandis,<sup>9</sup> der Historiker Löbell<sup>10</sup> und der Mathematiker

8. FN II, 41; vgl. Bezold S. 201 f., 404 f., 400.

9. Bezold, a. a. O., 228 ff. Freund Niebuhrs von Rom her, Kenner der griechisch-römischen Philosophie.

10. Bezold, a. a. O. 257 f. „Tüchtige Mittelmäßigkeit“; von der Romantik beeinflusst, doch Protestant.

Diesterweg, seinem Bruder, dem rationalistischen Pädagogen sehr unähnlich, und seine Frau, eine Enkelin Jung-Stillings. Endlich gehörte hinzu der seit 1820 seiner Professur entsetzte Ernst Moritz Arndt, damals noch in voller Manneskraft, „ein lauterer Kristall von christlich-patriotischer Gesinnung, ein unerschöpflicher Geistesquell“, und seine tüchtige Frau, Schleiermachers Schwester. Arndt war in diesen Jahren am tiefsten auf christliche, ja lutherische Gedanken eingegangen (1819 sein „Vom Worte und vom Kirchenlied“ und seine Lieder), kämpfte aber herzhaft gegen Frömmler und Hochkirchentum. Darin war ihm Bethmann-Hollweg verbunden, dem er schon zu Weihnachten 1831 das brüderliche Du anbot, ebenso wie in seiner unerschütterlichen patriotischen Zuversicht. Bethmann-Hollweg konnte seinen Dank abstaten, als er beim Thronwechsel Arndts Rehabilitation erbat und erwirkte;<sup>11</sup> und noch in den wirren Tagen des Kriegsjahres 1859 hat er seinen alten „unvergleichlichen“ Arndt aufgerufen,<sup>12</sup> einen Schwanengesang an sein Volk zu richten, daß es nicht an der Zukunft verzweifle.

Neben die Genannten traten die Katholiken Klee (der Dogmatiker) und Walter (der Kanonist). Dazu Puggé, den Görres wieder zu seinem katholischen Glauben zurückgeführt hatte; er wies Bethmann-Hollweg auf Schelling und führte ihn damit über Savigny hinaus.<sup>13a</sup> — Ein „Triumvirat“ der Historischen Schule<sup>13</sup> entstand, als zwei weitere Schüler Savignys neben Bethmann-Hollweg, der weltfrohe Böcking und der streng religiöse Bluhme, nach Bonn kamen. Mit Bluhme zusammen nahm Bethmann-Hollweg an der General-synode von 1846 teil, und ihre religiösen Interessen verbanden sie dauernd. — Doch diese Beziehungen traten an Bedeutung zurück gegenüber dem Verhältnis zu dem Schüler (der auch Savignys Schüler war) Clemens Theodor Perthes,<sup>14</sup>

---

11. Bezold, a. a. O., 341 ff. Das „wahrscheinlich“, mit dem B. den Anstoß zur Rehabilitation auf BH zurückführt, wird zur Gewißheit erhoben durch FN II, 109; s. auch E. M. Arndt an BH. 22. 7. 40.

12. 7. 9. 59, Ber. darüber an Pourtalès; Brief an Arndt nicht vorhanden.

13. Bezold a. a. O., 404 f.

13a. Über ihn s. o. S. 129, Anm. 136 u. S. 326, Anm. 6.

14. Ebenda 407. — Briefwechsel m. BH vollständig. — Über P. s.

den sein Vater, der Hamburger Patriot und Fromme, der Buchhändler Friedrich Perthes, an Bethmann-Hollweg, den er kannte, empfohlen hatte. Perthes war ein eigenwilliger Charakter, tief religiös, dabei männlich herb; die Romantik liegt schon völlig hinter ihm; er bekennt es Bethmann-Hollweg, daß er in seiner Religion das Gefühl der Liebe Gottes und zu Gott nicht kenne. Religiöse und politische Lebensstimmung verbanden ihn Bethmann-Hollweg. Doch war er in beidem sehr viel konservativer als dieser. Seine Einwirkung auf Bethmann-Hollweg geht kirchlich stets dahin, daß dieser die Gemeinschaft mit den „Freunden im Osten“, den Konservativen, um des christlichen Bekenntnisses willen festhalten möge, auch über politische Gegensätze hinweg. Perthes hat auch in der Inneren Mission führend mitgearbeitet.<sup>15</sup> — In der Reaktionszeit hat sich Perthes, bald schon in Beziehung zum Koblenzer Hof, an Bethmann-Hollwegs Partei beteiligt; doch hat er sich bei dem Fehlschlag schon bald zurückgezogen, da ihm bei seinen Anschauungen vom Gottesgnadentum<sup>14</sup> eine Opposition gegen die Regierung des Königs auf die Dauer noch unmöglicher war als Bethmann-Hollweg. Perthes erscheint als der ewige Warner Bethmann-Hollwegs, der nur allzu scharf dessen Schwächen erkannte, und der, selbst selten öffentlich hervortretend, doch durch seine Beziehungen, insbesondere später zu Roon (wie ihr Briefwechsel zeigt), erheblichen Einfluß übte. Um sein persönliches Verhältnis zu Bethmann-Hollweg über die Gegensätze hinweg zu erhalten, mußte er immer mehr an diesem den Kern (das christliche und konservative Bekenntnis) unterscheiden von den Hüllen (Toleranzgedanke und Konstitutionalismus) — womit er Wesentliches an Bethmann-Hollweg bei Seite schob. — In den dreißiger Jahren freilich und noch bis 1853 etwa überwog das Gemeinsame das Trennende weit.

Von dem entschieden christlichen, aber freieren Geist, der in dem Bonner Kreis herrschte, wußte sich Bethmann-Hollweg „unschätzbar“ gefördert. Im Rückblick auf Berlin meinte er,

---

G. Künzel, in: Cl. Th. Perthes, Bundestag und Nationalversammlung 1848, hrsg. v. Otto Perthes, Frankf. 1930.

15. P. gründete die erste deutsche Gesellenherberge. Cl. Th. Perthes, Das Herbergswesen der Handwerksgehlen, Gotha 1856.



daß das christliche Leben dort, selbst in seinen edelsten Repräsentanten, etwas Einseitiges, Abgeschlossenes gehabt habe. Zwischen Natur und Gnade habe man eine scharfe Grenze gezogen, und, als wäre die Natur nicht auch von Gott und bestimmt, vom christlichen Geiste erfaßt und durchdrungen zu werden, habe man das Christentum als etwas Besonderes, für sich Bestehendes behandelt. Nachdem er selbst in der letzten Berliner Zeit über diese Enge hinausgekommen war, war es ihm doppelt erfreulich, in dem Bonner Kreis das Christentum „als etwas Selbstverständliches“ anerkannt und mit allem Menschlichen vereint zu finden. Die Bonner Gelehrten waren ihm anfangs zu theologisch gebunden, und erst allmählich erkannte und anerkannte er unter ihren Theorien ein warmes, eigenwüchsiges Leben. Bethmann-Hollweg möchte meinen, daß dagegen seine christliche Innerlichkeit, die er von „Gottesmännern“ wie Jähnicke, Kottwitz, Goßner u. a. empfangen habe, nicht ohne Einfluß auf die gelehrten Theologen geblieben sei — und wenn man sich vergegenwärtigt, daß diese alle Eklektiker waren, daß keiner auch nur irgendwie so wie Bethmann-Hollweg ein umstürzendes, endgültig prägendes, immer neu aufquellendes Erlebnis gehabt hatte, von dem er ausging, so möchte man Bethmann-Hollweg wohl zustimmen. Und jedenfalls ist er ihnen allen später Inspirator und Führer geworden.

#### Presbyterial-Synodal-Verfassung. Union. Vermittlungstheologie.

In diesem Kreis von Theologen und Kirchenmännern wurde der „Pietist“ Bethmann-Hollweg, der um äußere kirchliche Ordnungen sich wenig gekümmert hatte, ein kirchlich interessierter Laie und schließlich Mann der Kirche und Kirchenpolitiker. Der nächste Anlaß dazu war seine Wahl in das Presbyterium der Bonner Gemeinde, in das er mit Freude eintrat. Gegen seine Erwartung erhielt er aber dort nicht eine evangelisierende, der Seelsorge verwandte Tätigkeit, sondern ein Verwaltungsamt zugewiesen. Daher er erst 1834 nach dem Rücktritt Sacks vom Ortspfarramt, als die ganze Gemeinde und

ihre Vertretung sich um einen würdigen Nachfolger bemühte, ganz den Vorzug einer freien „Gemeindeverfassung“, wie er erzählt, erfuhr.<sup>16</sup> Von dieser seiner Mitarbeit in der Kirchengemeinde ist Bethmann-Hollweg so beeindruckt worden, daß er von nun an ein warmer, ja glühender Verfechter der ihm (als geborenem Lutheraner) vordem unbekannten *presbyterial-synodalen Kirchenverfassung* wurde. Als 1835 die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung<sup>17</sup> Presbyterien und Synoden gesetzlich bestätigte, ließ er sich in die Kreis-synode, später in die Provinzialsynode wählen und wurde schließlich als Vertreter des Rheinlandes in die sogenannte Generalsynode von 1846 berufen. Überall da trat er ein für die Erhaltung und den Ausbau dieser ursprünglich reformierten Verfassung, allerdings in Verbindung mit den historisch gegebenen konsistorialen Elementen, und wollte sie (wie man es schon um 1815 vor der Restauration versucht hatte) auch über den lutherischen Osten der Monarchie ausgedehnt wissen.

Fragt man nach den inneren Gründen seines Eintretens für diese kirchliche Verfassungsform, so läßt sich etwa nennen:

- I. Sein Pietismus, der, soweit er überhaupt über Sünden- und Gnadengefühl des Einzelnen hinausgeht, auf einen *Bruderbund* hinstrebt, in dem sich wie in einem Verein der Heiligen die Kirche darstellt.<sup>18</sup> Dem schien ihm nun neben dem Gottesdienst jene Verfassung vorzuarbeiten, in der die Spontaneität der Einzelnen gefordert und die *Gemeinschaft* betätigt wird, anders als im Osten, wo der Pfarrer neben dem Gutsherrn (wie es der dortigen Agrarverfassung entspricht) mehr obrigkeitlich sein Amt verwaltete.
- II. Diese Religion entspricht Bethmann-Hollwegs Abneigung gegen alles Amtlich-Bürokratische als gesetzlich, während alle spontane, *freie Tätigkeit*<sup>19</sup> ihm evangelistisch und darin der Kirche des Neuen Testaments näher zu stehen

---

16. FN II, 43 ff.

17. S. Anm. 6.

18. S. o. S. 92 f.

19. S. o. S. 91 f.

schien, und also auch diese Verfassung (die er später ergänzt sieht durch die freie Liebestätigkeit in der Inneren Mission).

- III. Es ist nur eine Konsequenz seiner Religion, für die „Amt“ und Theologie sekundär sind, in der die Gemeinde einen lebendigen Organismus des Glaubens bildet, daß für Bethmann-Hollweg die Laien recht eigentlich die Träger der Kirche sind. Auf Grund dieser religiösen Voraussetzung vertritt der Jurist Bethmann-Hollweg gegen einen protestantischen Klerus und gegen die „Amts-Theologie“ ausdrücklich das Recht der Gemeinde<sup>20</sup> und möchte es durch Kodifikation, durch eine Verfassung in der Kirche möglichst gesichert wissen.
- IV. Die Gemeinde und ihr Recht (das als ebenso neutestamentlich wie reformatorisch betrachtet wird) heißt von nun an Bethmann-Hollwegs kirchenpolitische Forderung. — Bei der Konkretisierung dieses Gedankens wirkt auch Bethmann-Hollwegs Rechtsstaats-Gedanke ein. Diese Kirchenverfassung scheint ihm das rechte Mittel geordneter, gesetzmäßiger Freiheit zwischen der geistlichen Anarchie des radikalen Spiritualismus, den er im Separatismus der Freikirchen Alexander Vinets<sup>21</sup> und selbst bei Goßner spürt, und der geistlichen Despotie der Staatskirche, sei sie der Ministerialbürokratie oder sei sie der Willkür eines Monarchen unterworfen. — In diesem Gedanken lebt auch Bethmann-Hollwegs politischer Optimismus mit, daß sich das Wahre immer durchsetzen werde, wenn es, ungetrübt durch die Leidenschaft der Extreme, von Besonnenen und Erfahrenen erörtert werde. So hofft er mit dieser Verfassung allem Lebendigen Raum geben und doch die Einheit im Wesentlichen<sup>22</sup> erhalten zu können unter Überwindung der zur Spaltung und Separation hindrängen-

---

20. S. Verhandlg. der Ev. Generalsynode zu Berlin v. 2. Juni bis zum 29. August 1846, S. 553 f. (BH) — S. u. S. 91 f. u. o. S. 355 (1857).

21. Zu Vinet, s. o. S. 84, und zum Eindruck der Genfer kirchl. Parteien 1840 s. o. S. 127 f.

22. S. die spätere Auseinandersetzung mit Ludw. v. Gerlach 1845—46 und BH's Stellung auf der Generalsynode 1846.

den Lehrmeinungen. Insofern erscheint ihm diese Verfassung auch als ein Schritt zur Lösung der „Bekenntnis-Frage“.

- V. Der Gedanke vom Recht der Gemeinde ist auch nicht unbeeinflußt von Bethmann-Hollwegs politischem Gedanken der Selbstverwaltung, die er in der Nachfolge Steins nach englischem Vorbild in allen Korporationen verwirklichen möchte, um den Staat aufzulockern und ständisch zu unterbauen. Dann entsprächen die Presbyterien und Synoden den ständischen Körperschaften bezw. den Parlamenten.
- VI. Mit dem Gedanken der Selbstverwaltung der kulturellen Institutionen berührt sich der Wunsch, die Kirche selbständig zu machen, damit sie bei einer Trennung von Kirche und Staat<sup>23</sup> fest bestehe. Eine solche Trennung durchzuführen, fordert Bethmann-Hollweg erst später (1848), hierin mit den Alt-Konservativen einig, vom konstitutionellen, religionslosen Staat — aber freilich sieht seine „freie Kirche“ sehr anders aus als bei diesen, nämlich eben presbyterial-synodal verfaßt.

Neben die „Verfassung“ trat im kirchlichen Interesse Bethmann-Hollwegs das „Bekenntnis“. Das war auch eine Frage, die dem Pietisten Bethmann-Hollweg ganz fernegelegen hatte, und eine Sache, in die er sich jetzt erst mehr hineinlebte, als daß er sie nach rechts und links ganz übersehen hätte, wie in den Kämpfen der vierziger Jahre (über die später zu handeln ist). In der Kirche des Rheinlandes und neben den Bonner Theologen wurde er der Mann der preußischen Union (von 1817).<sup>25</sup> Wenn wir uns den Charakter seiner Religion vergegenwärtigen, wie sie früher bei seiner „Erweckung“ gekennzeichnet wurde, so bedarf es keiner weiteren Begründung, daß er für den Gedanken der Union offen war. Er selbst war ja nicht durch

---

23. Erstmals 1847 erörtert, in Abwehr von Stahls Buch „Der christliche Staat“, 1847: Projektierter Zeitungsart. über „Trennung von Kirche und Staat“ und Plan zu einer konservativen Zeitung. — S. u. S. 291 ff. und 307 ff. Kapitel über Staat und Kirche.



die lutherischen und reformierten Bekenntnisschriften oder Bekenntnischristen, sondern durch den Geist erweckter Katholiken und durch die Bibel zum Glauben gekommen, und so erschien ihm der kirchliche Fortschritt nicht im Rückgang auf die Bekenntnisschriften, sondern allein in immer liebevollere Vertiefung in die Bibel zu bestehen. Ohne die alten Bekenntnisse abschaffen zu wollen, kannte er doch „den inneren Lebensprozeß“, „das historische Werden“, <sup>24</sup> das in Pietismus und Erweckung über jene hinausging, kannte die Neuschöpfung des Geistes, unterschied „Wesentliches und Unwesentliches“ <sup>24a</sup> im Dogma und ließ als Glaubensgrundlage allein die Bibel gelten, „Gottes Wort“, „das der Geist uns immer neu dolmetsche“. <sup>24</sup> Ohne die historische Gegebenheit von reformiert und lutherisch zu verkennen, ja sogar bestrebt, deren beiderseitige Vorzüge zum Austausch zu bringen, konnte er doch einen in der Tiefe liegenden Wesensunterschied (seiner eigenen Haltung, die ja die „Gläubigen“ aller Konfessionen einschloß, entsprechend) nicht anerkennen, und auch der Dissensus in der Abendmahlslehre war ihm nicht Ausdruck eines solchen, sondern allein Verschiedenheit der theologischen Auffassung. <sup>25</sup>

Um zu verstehen, wie der „Pietist“ Bethmann-Hollweg in ausgesprochenem Sinn Mann der preußischen Union wird, ist es notwendig, noch einen Blick auf die Theologen zu werfen, mit denen er hier in Bonn zusammenlebt. Es war nicht eigentlich die Theologie der Erweckung. Zu ihr könnte man den platonisierenden Neander <sup>26</sup> in Berlin zählen, der ganz „spiritualistisch“ die Kirchengeschichte als eine Geschichte der Frömmigkeit in ihren großen Gestalten (nicht des Dogmas und der Institutionen) betrachtete. Ihn kannte Bethmann-Hollweg von Berlin her, und Neander hat sich später bei der Partei-

24. An Johann von Meyern, 30. 12. 48, gedr. FN II, 213 ff. — S. u. S. 90 und S. 93 f.

24a. S. o. S. 84 f. u. 90 f.

25. An Ludw. v. Gerlach, 26. 11. 45, s. u. S. 149 ff. — Vgl. an Hundeshagen, 28. 1. 53: Für Nitzsch Urkundenb. d. Ev. Union 1853! „Dem blödesten Auge muß der überwiegende herrliche Consensus, der die eigentliche Wurzel und den Stamm der reformatorischen Geistesbewegung bildete, erfreulich klar werden“.

26. A. Wiegand, August Neanders Leben, Erfurt 1889 (Lit. Nachw.).

bildung den Freunden Bethmann-Hollwegs zugezählt. Ebenso gehört hierher Tholuck<sup>27</sup> in Halle, der in dem pietistischen Kreis in Berlin mit Ludwig von Gerlach und Hollweg zusammengelebt hatte<sup>28</sup> und der bis ins höchste Alter mit Bethmann-Hollweg verbunden blieb. Tholuck war in seiner dualistischen, vom Sündigkeitserlebnis ausgehenden Religion Hollweg sehr ähnlich (dabei noch sehr viel pietistisch-psychologischer als dieser bemüht, den Zweifel im Gewißheitserlebnis zu überwinden); er fühlte sich zwar als Lutheraner, hielt sich aber im historischen Rückblick mehr an das synkretistisch-calixtinische, durch Mystik und Pietismus erweichte Luthertum und pflegte in der Gegenwart besonders die Verbindung zur englischen Erweckung. Neben ihm stand in Halle Julius Müller,<sup>29</sup> Strauß' Schüler, der in einem dogmengeschichtlichen Werk den Gedanken der „Sünde“ milderte. — Die Bonner Nitzsch und Sack und Bleek waren recht eigentlich Vertreter der Vermittlungstheologie<sup>30</sup> und die Vorkämpfer der preußischen Union. Sie waren Schüler Schleiermachers, die unter Aufnahme vieler sonstiger spekulativer Anregungen und unter engerer Anlehnung an die Bibel den Meister kirchlich-konservativ fortbildeten. Sie suchten bewußt das Wesentliche der Glaubenslehre herauszubilden, so wie etwa Sack in seiner „Apologetik“ und seiner „Polemik“<sup>31</sup> die Irrtümer, die die Wahrheit trüben, als die Extreme richtiger Prinzipien verstehen und auf das Echte zurückführen möchte. Wie Schleiermacher selbst gehören sie also von Grund auf zur Union, die ja das Wesentliche am Christentum laut ihrer Urkunde herausstellen will. Sack ist Sohn

---

27. Lit. u. Werke s. RGG, 2. Aufl. V, Sp. 1149; — für die Erweckten am wirksamsten das Büchlein: „Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder die wahre Weihe des Zweiflers“. Hamburg 1823.

28. Gerlach, Aufz. I, 141; auch 116 usw. — Vgl.: Aus Tholucks Anfängen. Briefe von und an Tholuk. Hrsg. v. Nath. Bonwetsch. Gütersloh 1922.

29. Über ihn L. Schulze, Julius Müller, Bremen 1872. — Wichtig f. Preuß. Kirche: J. M., D. ev. Union, ihr Wesen u. göttl. Recht, Berlin 1854.

30. In allen Geschichten der Theologie; s. bes. Ferdinand Kattenbusch, Die evangel. Theologie seit Schleiermacher, 5. Aufl. 1925; Otto Pfeleiderer, Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825, 1891.

31. Erschienen 1829 bzw. 1838.

des Hofpredigers, der als Berater Friedrich Wilhelms III. die Union vorbereitete, und er wie Nitzsch waren von dem frommen Nicolovius nach Bonn berufen worden, der seinerseits in seiner milden, mystischen Frömmigkeit der Union gewogen war. C. I. Nitzsch<sup>32</sup> war der bedeutendste unter ihnen, Bethmann-Hollwegs innigster Freund unter den Theologen. Er war ein begabter idealistisch gestimmter und überzeugter Mann, der als der „Rheinische Kirchenvater“ um die Konsolidierung der protestantischen Kirche dort, um Union und Synodalverfassung hohe Verdienste hat und hochgeehrt war. Seine Besonderheit liegt darin, daß er am entschiedensten für eine B e k e n n t n i s - u n i o n,<sup>33</sup> nicht bloß eine liturgische oder kirchenrechtliche eintrat (und so sich gegen die retardierende Kabinettsordre von 1834, die den Sinn der Unionsurkunde von 1817 hierauf beschränkt wissen wollte, wandte). Er glaubte mit seiner biblizistischen und Fundamentaltheologie die dogmatischen Gegensätze des lutherischen und reformierten Religionstypus überwunden zu haben. Die Generalsynode von 1846 bedeutete die Höhe seines Wirkens (und der Ideen dieser Gruppe überhaupt) und zugleich seine Peripetie.<sup>34</sup> — Zu dieser Gruppe gehörten der früh verstorbene L ü c k e, Schleiermachers bester Schüler (in Bonn und Göttingen), ferner T w e s t e n, Schleiermachers Nachfolger in Berlin, der aus Pietät und kirchlichen Erwägungen konservativ blieb und die Union anders als Nitzsch nur als kirchenrechtliche verstehen wollte.<sup>35</sup> Weiter der komplizierte I. A. D o r n e r, der in Göttingen die Fakultät gegen das restaurative Luthertum der Landeskirche selbständig zu erhalten versuchte. Mit ihm arbeitete Bethmann-Hollweg später viel zusammen und berief ihn schließlich nach Berlin. Neben Dorner wirkte in Göttingen E h r e n f e u c h t e r, der ein Buch schrieb, das als Programm für diese ganze Richtung dienen könnte und ihren Namen rechtfertigt: „Christentum und moderne Welt-

---

32. Über ihn Willibald Beyschlag, C. I. Nitzsch, Berlin 1872 (ihn benutzt Treitschke für die Generalsyn. 1946 und sonst).

33. Auf der Generalsynode von 1846, s. Beyschlag, S. 278 ff.

34. Beyschlag, S. 276; ebenso Treitschke, Dt. Gesch., Bd. 5, S. 365 f.

35. Eben auf der Generalsynode 1846; s. Verhandlg. usw. S. 185 ff., 257 ff., auch 311 ff., 328.

anschauung“ (1870), in der er glaubte, Kirche und Kultur in einem höheren Dritten, der Idee des Reiches Gottes, verbinden zu können. Die gleichen Größen wollte, tiefsinniger, Richard Rothe,<sup>36</sup> auch einige Jahre in Bonn, später in Heidelberg, in seiner „Ethik“ vermitteln, indem er die Kirche im Kulturstaat aufgehen läßt. — Mit Richard Rothe sind wir zu den Südwestdeutschen gekommen, die in die Nähe der norddeutschen Vermittlungstheologie gehören. Ihre besten und zugleich positivsten Köpfe waren Ullmann<sup>37</sup> und Hundeshagen.<sup>38</sup> Dieser, Professor in Heidelberg, war der Theoretiker der Badischen Union. 1846 schrieb er ein vielbeachtetes Buch über den deutschen Protestantismus,<sup>39</sup> in dem er aus protestantischen Prinzipien heraus auch nationale Forderungen vertrat, gegen den Polizeistaat die Mitarbeit der Nation am öffentlichen Leben forderte. Später griff er durch seine „Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik des Protestantismus“ in die Kämpfe um Fortbildung der Kirchenverfassung ein und zwar entschieden für Aufnahme der reformierten Prinzipien. — Jener war Prälat in Karlsruhe und war viele Jahre der geistige Führer der Badischen Landeskirche, die er in gemäßigt konservativem Sinn leitete. Von ihm stammt ein Werk, das als klassisch für die ganze Richtung gelten kann: „Das Wesen des Christentums“ (1845). Schon der Titel ist bezeichnend genug! Weder Lehre noch Sittengesetz sei das Wesen des Christentums, aber auch nicht Erlösung wie bei Schleiermacher, sondern Einheit, Lebenseinigung des Menschen mit Gott, bedingt durch das Urbild solcher Einigung in Christus. Beweis für die Kirchlichkeit dieser Ansicht (in der die Rechtfertigungslehre völlig zurücktritt) bildet nicht zuerst das protestantische Formalprinzip, sondern die dialektische Auseinandersetzung mit den verschiedenen Richtungen des Christentums und der Hinweis

---

36. Lit. RGG, 2. Aufl. IV, 2117 ff.; Ethik, 3 Bde. zuerst 1845—48; für den Historiker trotz Fehler und Einseitigkeit wichtig: Adolf Hausrath, Rich. Rothe und seine Freunde, 2 Bde., Berlin 1902—06.

37. Über ihn W. Beyerslag, Karl Ullmann, Berlin 1866. — RE 3. Aufl. XX, S. 204 ff. (1796—1865).

38. RE 3. Aufl. VIII, S. 450 ff.

39. Der deutsche Protestantismus (Anonym.) — Beitr. usw. 1864.



darauf, daß in der eigenen Auffassung jene verschiedenen Richtungen eine organische Zusammenfassung fänden. Also: „Vermittlung“! — Bethmann-Hollweg sah in Ullmann einen der besten Vertreter der modernen „gläubigen Theologie“ und er hat mit ihm auf der deutschen Kirchenkonferenz 1846 und später zusammengearbeitet.<sup>40</sup> Ebenso schätzte er Hundeshagen,<sup>41</sup> den er als Mitarbeiter auf den Kirchentagen und — sehr bedeutsam für die Parallelität der kirchlichen und politischen Richtungen! — als auswärtigen Korrespondenten für das preußischen Wochenblatt gewann.<sup>42</sup> Gerade durch seine Verbindung kirchlich-religiöser und politisch-liberaler Ziele war Hundeshagen für Bethmann-Hollweg ein wertvoller Anreger und Gesprächspartner (in Briefen).

Die Bonner Gruppe wurde am ersten kirchenpolitisch aktiv und schuf sich eine eigene Zeitschrift: Die Bonner Monatschrift für Theologie und Kirche (1842 gegründet von Nitzsch und Sack). Diese Zeitschrift wirkte besonders vor 1848 und vornehmlich in der Kirchenverfassungsfrage mit Erfolg auf die gesamt-preußische Kirche ein. — In der Reaktionszeit schuf die gleiche Gruppe in bewußtem Gegensatz zur reinen Repristinationstheologie und zum Hengstenberg-Raumer-schen Kirchenregiment die Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben (seit 1850 herausgegeben von Nitzsch, Julius Müller und dem alten Neander). — Eine dritte für weitere Kreise bestimmte Zeitschrift, die Bethmann-Hollweg selbst mitbegründet hat,<sup>43</sup> waren die von dem Historiker Heinrich Gelzer<sup>44</sup> in Berlin unter Mitarbeit gerade

40. Acta zu 1846 und FN II, 154 f.; s. u. S. 353.

41. Briefwechsel 1851—67; s. u. S. 361.

42. An Graf Rob. v. d. Goltz, 18. 10. 52 (hier auch Schenkel, ein anderer Heidelberger Theologie, der selbst gegen die Liberalen in Baden auftrat, später von den Konfessionellen angegriffen wurde, hier lobend genannt) — an Hundeshagen, 23. 10. 51; 21. 11. 51

43. BH gab das Kapital. Vgl. Nachlaß. — An Hundeshagen, 6. 11. 55; 28. 1. 53. — Über d. Zs. W. Beyschlag, Nitzsch, S. 339, 364 ff.

44. Vgl. die feine Charakteristik bei Lenz, Gesch. d. Univ. Berlin, II, 2, S. 56 ff.: G. ist Schweizer. „Er sah die deutsche Politik niemals an als einen Kampf um die Macht, um die politische Einheit der Nation . . . in der Verschmelzung von Religion und Bildung sah er die neue Lebenskraft,

auch der genannten Theologen wie Nitzsch, Dorner, Ullmann, Hundeshagen, dazu Wichern, aber auch von Historikern und Juristen, herausgegebenen „Protestantischen Monatsblätter für innere Zeitgeschichte (seit 1852 bei Perthes in Gotha). Auch diese Zeitschrift war gerichtet gegen die Reaktion in Kirche und Staat und trat ein für einen gemäßigt-konservativen freiheitlichen Ausbau aller Institutionen.<sup>45</sup> Ihre Forderung war die Fortführung des Werkes von Stein von 1807—1808. Als ihre besondere Aufgabe erschien ihr eine deutsche nationale Erziehung, d. h. die ethische und politische Erziehung und Bildung unserer Nation. Aus diesen Ideen heraus unterstützte sie später Friedrich I. von Baden gleichgesinnten großartigen Plan zu einer deutschen Akademie.<sup>46</sup> Insofern war ihre Aufgabe eine ähnliche im religiös-kulturellen Raum wie die des Preußischen Wochenblattes der Partei Bethmann-Hollwegs im Politischen.<sup>45</sup> — An allen drei genannten Zeitschriften arbeitete Bethmann-Hollweg durch literarische Beiträge mit.

Überblicken wir noch einmal die Männer und Tendenzen, die dargestellt wurden, so zeigen sie sich als die spätere kirchliche Mittelgruppe, die an den preußischen Universitäten Halle und Bonn herrschte (dazu in Göttingen und Heidelberg), die in Berlin zwar über Lehrstühle verfügte, aber gegen die Orthodoxie dort sich nicht durchzusetzen vermochte. Man muß diese Gruppe abgrenzen gegen die lutherische Theologie, die vornehmlich an den nichtpreußischen Universitäten, wie Rostock, Erlangen, Leipzig (und Dorpat) herrschte, und ebenso gegen den kirchlichen und religiösen Liberalismus der Tagesschriftstellerei. — In diesen weiteren Rahmen also ist Bethmann-Hollwegs Ent-

---

welche der Nation nottue“. — Diese Geschichtsansicht am deutlichsten in seinen Jahresrundschaun, die die Bände der Zeitschr. eröffnen.

45. BH an Rob. v. d. Goltz, 18. 10. 52: Die Prot. Monatsbl. „sollen den Münchener Historischen Blättern parallel gehen und ihr politisches Programm wird das unsrige sein, also ein Bundesgenosse, der bedeutend werden kann“.

46. P. M. XXXVI, 1870, S. 255 bzw. 249 ff., anknüpfend an den Aufruf, den Friedrich v. Baden im Einverständnis mit Gelzer und mit Frhrn. v. Roggenbach Frühj. 1863 versandte; — Plan zerstört durch den Fürstenkongreß, Aug. 1863.

wicklung einzuordnen. Schon im ersten Bonner Jahrzehnt und später dort wuchs er in eine kirchliche Ausprägung hinein, die ein Programm darstellte: für eine positive Vermittlungstheologie und mit ihr für Union und Synodalverfassung. Dieses Programm zusammen mit der wesensmäßig ihm entsprechenden religiös und politisch freiheitlich gerichteten Entwicklung markierte Bethmann-Hollweg umso schärfer, als seine christlich-konservativen Freunde im Osten sich in der gleichen Zeit gerade entgegengesetzt entwickelt hatten.

### Verhältnis zu den kirchlichen Vorgängen und zu den Freunden im Osten.

In Berlin war unter den „Frommen“ durch den Fortgang der Schönberg'schen Familie, die nach Stettin kam, und der Familie Bethmann-Hollwegs selbst, die beide eine milde und vermittelnde Stellung eingenommen hatten, eine exclusive, theologisch-konservative und streitbare Richtung zur Herrschaft gekommen, während gleichzeitig das gefühlvolle warme Leben der ersten Jahre erkaltete. Anlaß zu dieser Rückbildung und Versteifung waren verschiedene Auseinandersetzungen, die die Gemüter erregten und entzweiten.

I. Der Streit um die Einführung des neuen Gesangbuchs.<sup>47</sup> Da Schleiermacher sich konservativ zeigte, Theremin in seiner modern-französischen Bildung auf Änderungen drang, kam ein Kompromiß zu Stande, das — nach Bethmann-Hollwegs Urteil — in der Auswahl der Lieder vortrefflich, in ihrer Umgestaltung aber sehr unzulänglich war, so daß selbst Bunsen dagegen Stellung nahm. Strauß und Goßner schwankten, aber die Freunde Bethmann-Hollwegs sahen darin eine Prestigefrage gegen den Rationalismus und stritten heftig für Beibehaltung des alten „Porst“; wenigsten in der Böhmisches und der Spittelkirche konnten sie seine Beibehaltung

---

47. Handb. d. Kgsch. IV, Tübingen 1931, S. 336 f. — Ludw. v. Gerlach, Aufz. I, 189 f. — Treitschke, Dt. Gesch. IV, 564 f.

durchsetzen. — Bethmann-Hollweg<sup>48</sup> bedauerte an dem Streit die Parteibildung. In der Sache urteilte er, daß das Verdienst des Porst'schen Gesangbuchs darin bestehe, daß es die klassischen Kirchenlieder des 16., 17. Jahrhunderts unverfälscht erhalte, während es daneben „von unbiblisch-mystischen Erzeugnissen des Pietismus“ strotze und vieles sonst Gute nicht habe.

II. Die Hallesche Denunziation.<sup>49</sup> Wie bekannt, hatte Ludwig von Gerlach in Hengstenbergs Evangelischer Kirchenzeitung Auszüge aus Kollegheften der rationalistischen Professoren Wegscheider und Gesenius in Halle veröffentlicht, um damit das Einschreiten des Kirchenregiments gegen solche Verletzungen des kirchlichen Bekenntnisses zu provozieren. Das Aufsehen über diese Denunziation war ungeheuer, selbst unter den „Gläubigen“ fand sie Kritik: Neander trennte sich von der Kirchenzeitung, Tholuk blieb neutral. Die Berliner Freunde<sup>50</sup> Bethmann-Hollwegs standen mit von Kottwitz an der Spitze sämtlich auf Seiten Gerlachs. Bethmann-Hollweg<sup>50</sup> hatte Bedenken. Gut pietistisch wollte er nur bei „Ermächtigung durch den Herrn im Gebet“, bei einem unmittelbaren inneren Beruf, solch außergewöhnlichen Schritt zugehen. Gerlach, mit dem er 1833 darüber sprach, lehnte das ab und glaubte rein logisch seine Pflicht zu jenem Schritt aus der Bibel beweisen zu können. Erst später erkannte Bethmann-Hollweg deutlicher, daß jenes Auftreten aus der theokratisch-hierarchischen Ansicht Gerlachs von der Obrigkeit als Richter auch in Glaubensdingen resultierte, und lehnte es samt dieser Voraussetzung ab.

III. Die Separation der Altlutheraner,<sup>51</sup> zunächst in Schlesien, dann in Posen und Pommern, die eine weitere Spaltung unter den „Gläubigen“ veranlaßte. Bethmann-Hollwegs Berliner Freunde hielten zwar alle aus Royalismus am Kirchenregiment und damit an der Union fest, tadelten aber die

---

48. FN II, 59 f.

49. Treitschke, Dt. Gesch. III, S. 405. — Bachmann, Hengstenberg. II, S. 189 ff. Foerster, Landeskirche II, 247 ff.

50. FN II, 60 f. — Bachmann, a. a. O.

51. Foerster, Landeskirche II, 251 ff., 260 ff. — FN II, 61 f.



Gewaltmaßregeln, zu denen sie den frommen Friedrich Wilhelm III. durch seine Ratgeber, die Bischöfe Neander und Eylert, verführt glaubten. Die Annahme der Union war nach Meinung der Berliner Freunde Sache der Freiheit (denn die Union liebten sie nicht); die Agenda einzuführen dagegen, sei das „Liturgische Recht“ des Landesherrn (dies hatte der hochkonservative Jurist Kamptz, der Demagogenverfolger, nachgewiesen, und eben an diesem obrigkeitlich-politischen Moment hatten jene Interesse). — Auch Bethmann-Hollweg lehnte mit den Berliner Freunden das gewaltsame Vorgehen der Regierung ab. Aber ebenso und entschiedener als jene, weil er an der Union als solcher interessierter war, die Separation. Da er Steffens und Huschke in Breslau persönlich kannte, so durchschaute er den spiritualistischen Einschlag der Bewegung sehr genau. Schmerzlich war ihm, daß Seegemund schwankte, Thadden sie stark begünstigte, Senfft-Pilsach ihr zufiel.

IV. Beim Kölner Kirchenstreit,<sup>52</sup> dem Vorgehen gegen den Erzbischof Clemens von Droste-Vischering und seine gewaltsame Abführung in die Gefangenschaft. Bethmann-Hollweg meint, daß damals alle kirchlich-gesinnten Evangelischen gegen die Regierung gestanden hätten, die nur die liberale Bürokratie auf ihrer Seite gehabt habe.<sup>53</sup> Auch die Berliner Freunde Hollwegs gehörten mit Entschiedenheit zu ihnen. Nicht so Bethmann-Hollweg. Er gab grundsätzlich dem Staate mehr Recht. Das war begründet in seiner mehr esoterisch-pietistischen Auffassung von dem, was Kirche ist. Zwar hielt auch er es für unheilvoll, daß man glaubte, die katholische Kirche vom Staate aus regieren zu können, wie das Preußische Landrecht und die Verwaltungspraxis noch bis in die Reformzeit hinein das Verhältnis von Staat und Kirche betrachteten, und er warnte deshalb vor Illusionen. Aber er sah doch anders als die Gerlachs die aggressive, nach dem 18. Jahrhundert neue Tendenz Roms, seine Herrschaft dem Staate gegenüber auszudehnen. Ihr wollte er scharf entgegengetreten wissen und darum ermutigte er Anton Stolberg und den Oberpräsidenten von Bodel-

---

52. S. Heinrich Schrörs, *Die Kölner Wirren* (1837), Berlin—Bonn 1927.

53. FN II, 62 f.

schwingh zum Vorgehen gegen den klerikalen Erzbischof.<sup>54</sup> Die katholische Kirche, sagte er bald darauf,<sup>55</sup> habe für ihn ein Janusgesicht: die eine Seite, die religiöse, müsse er lieben, seit er von Männern aus der Schule Sailers den seligmachenden Geist empfangen; die andere Seite, das hierarchisch-exklusive Herrschenwollen, stoße ihn immer wieder ab. Diese Ansicht teilte er mit vielen, die vom romantischen Katholizismus als Ideal ausgingen und vom ultramontanen überrascht wurden. Dadurch verletzt, sah er klar den hinter jener Auseinandersetzung stehenden Machtkampf zwischen Staat und Kirche und stand hier eindeutig auf Seiten der weltlichen Macht, bei dem nationalen Staate.

Die in der Stellung zu den genannten Streitigkeiten angebahnte Sonderung unter den „Gläubigen“ der zwanziger und dreißiger Jahre hatte nicht nur vorübergehende Bedeutung. Sie wirkte noch nach in der Stellung zum Kulturkampf und zum gleichzeitigen Ausbau einer protestantischen Kirchenverfassung in den siebziger Jahren. Ludwig von Gerlach schloß sich später dem Zentrum an<sup>56</sup> und stand wie die meisten der Konservativen im Kulturkampf auf Seiten der römischen Kirche.<sup>56</sup> In seinen Anklagen gegen den saekularen Staat in der Neuen Aera und unter Bismarck, auch im Briefwechsel mit Bethmann-Hollweg,<sup>57</sup> erscheinen die Leiden und erduldeten Ungerechtigkeiten der Pommerschen Separation, der schlesischen Altlutheraner, der Kölner Katholiken 1837 ff. immer wieder als Lieblings- und Paradestücke. Bethmann-Hollweg, der manches davon zugeben mußte, wies dann demgegenüber hin auf die Übergriffe der römischen Kirche, auf die Polizeischikanen des Ministers von Raumer gegen jede Form von Dissidenten usw.,<sup>58</sup> und im Kulturkampf lehnte er, bei aller Sorge um die Erhaltung der Religion (auch der katholischen) im Volk, doch die Kirche in ihrem Herrschaftsanspruch und als Partei ab.<sup>59</sup> In seiner,

---

54. Ebenda 86.

55. An Zell, kath. Jugendfreund, 23. 6. 53 (UB Bonn).

56. Kramer, Ludw. v. Gerlach usw. S. 9, 43 f., 46 ff. (hier weitere Lit.).

57. S. z. B. u. S. 183.

58. An Gerlach, 11. 4. 65; 5. 5. 65 (rückschauende Auseinandersetzung).

59. BH: Denkschrift über Staat und Kirche für Kronprinz Friedrich

Bethmann-Hollwegs Anschauung lebte bei aller pietistischen Stimmung und gerade durch sie ein stärkeres Element deutsch-protestantischer Tradition Preußens fort als in dem „Romanismus“ Gerlachs. Geistliches und Weltliches sind bei Bethmann-Hollweg sauber geschieden; jenes als Sache der Freiheit und Innerlichkeit, dieses als Sache des Zwangs und der äußeren Ordnung, doch ohne daß dem Staate dabei Ethos und hohe Ziele fehlen. — Schon bei der Auseinandersetzung mit Gerlach 1845<sup>60</sup> wird sich der verschiedene Geist beider Männer zeigen.

### Die Julirevolution, Niebuhr und die Politik.

Der geistigen Vormundschaft der Gerlachs war Bethmann-Hollweg endgültig entrissen worden durch seine Begegnung mit Niebuhr.<sup>61</sup> Er wohnte Niebuhr gegenüber, und als in der Nacht vom 5. zum 6. Februar 1830 Niebuhrs Haus niederbrannte, fand dieser mit seiner ganzen Familie bei Bethmann-Hollweg gastliche Aufnahme. Dieser Anlaß führte beide Männer zusammen und sie lebten nun im engsten Verkehr, bis Niebuhrs plötzlicher Tod am 2. Januar 1831 ihn löste. — Bethmann-Hollweg war von der „geistigen Riesengröße“ Niebuhrs ganz überwältigt. Mit Niebuhr zusammen und mit seinen Augen erlebte er die Pariser Julirevolution und die von ihr ausgehenden Erschütterungen in Europa. Wie Niebuhr<sup>62</sup> (wenn

---

Wilhelm mit Nachtrag: Zu den Vatikanischen Beschlüssen. 1869/70 (ca. 100 Seiten).

60. S. u. S. 179 ff.

61. FN II, 4 f., 12 ff.

62. Vgl. Niebuhr an BH, Bonn 15. 10. 1830 (Nachlaß): „Von hier habe ich Ihnen nichts zu erzählen. Denn das Gefühl, daß alles aufs Allerschlimmste stehe, ist nur ein Gefühl, und es gibt darüber nichts zu erzählen . . . Wenn Gott die Meinigen beschützt, so mag alles andere Unglück kommen: es wird erträglich sein. Schmerzlich ist, daß die Geschichte (sein Buch) unvollendet bleibt: und unaussprechlich traurig der Wahnsinn in unserer Nation, der sich in die fremde Knechtschaft begibt. Aller Verstand scheint erstorben zu sein . . .“. — Vgl. Diedrich Gerhard in: Die Briefe Barthold Georg Niebuhrs, Bd. I, Berlin 1926, S. XXII ff., bes. CVI ff.

auch nicht mit der gleichen nervös geängstigten Phantasie) sah er in dem Ansturm der Massen, die hinter der Gerechtigkeitsforderung der Liberalen nachdrängten, den drohenden Einbruch der Barbarei, die bevorstehende „Vernichtung des Wohlstandes, der Freiheit, der Bildung, der Wissenschaft“; aber ebenso wie Niebuhr urteilte er, daß die verfassungswidrigen Ordonnanzen Carls X. den Umsturz gerade erst hervorgerufen hätten, daß „der Wahnsitz des französischen Hofes den Talisman zerschlug, welcher den Dämon der Revolution gebunden hielt“.<sup>63</sup> Wie Niebuhr, wie Wilhelm vom Humboldt, wie der Freiherr vom Stein, auf die er sich von nun an als seine politischen Lehrmeister und Vorbilder oft beruft, sieht Bethmann-Hollweg das Unheil gleichermaßen in „demokratischer Phantasterei“ wie in „fürstlicher Willkür“, die sich gegenseitig bedingten und will sich einsetzen für den echten Staat. „Das ist das größte Unglück“, heißt es jetzt, am 23. Februar 1831, in einem Brief an die Mutter, „das ein Land treffen kann, zwischen Despotismus und Anarchie auf und niederzuschwanken, ohne je in dem Mittelpunkt gesetzmäßiger Freiheit Ruhe finden zu können.“ Dies scheint ihm das Geschick der Franzosen, welche nun durch eine mehr als dreißigjährige Erfahrung bewiesen hätten, daß sie „für eine Freiheit, wie die englische“ zu leichtfertig seien. In dem Gedanken der gesetzmäßigen Freiheit als der Mitte zwischen den Extremen der Demokratie und des Absolutismus hat Bethmann-Hollweg seine endgültige politische Überzeugung gefunden. Sie ist, bezeichnend für die ganze Zeit der Ideenpolitik, ein innerpolitisches Ideal und sieht ihr Vorbild, wie der Freiherr vom Stein,<sup>64</sup> in England (das die Deutschen seit Burke idealisieren und in dem sie ihre innerpolitischen Ideale wiederfinden). Savigny lehrte Bethmann-Hollweg die Achtung vor dem Gewordenen und bewahrte ihn vor dem Naturrecht; Niebuhr lehrte ihn den Staat und gab ihm damit die Waffe gegen die bloße Faktizität und gegen den privatrechtlichen Patri-

---

63. Zit. aus: B. G. Niebuhr, Röm. Gesch., II. Teil, 7. Ausg., Berlin 1830, Vorrede S. V.

64. Vgl. Erich Botzenhart, Die Staats- und Reformideen des Freiherrn vom Stein, Teil I, Tübingen 1927, S. 197 ff., 238, 250. — Gerhard Ritter, Stein, I, S. 150 ff., 156 ff. (Burke), 162 ff.



archalismus Hallers. So hat Bethmann-Hollweg bereits zur Zeit der Julirevolution die Stellung bezogen, die er 1848 gegen die Revolution und nachher gegen die Reaktion einnahm. — In dieser Stellung hat Bethmann-Hollweg sich später verhärtet. Als der von ihm mitgetragene innerpolitische Vermittlungsversuch der „Neuen Aera“ an der Verständnislosigkeit der Fortschrittspartei gescheitert war, da heißt es in einer Äußerung zum Verfassungskonflikt am 10. Juli 1863 (an die Frau) noch genau wie 1831: es bleibe seine Grundüberzeugung, „daß Demokratie und Absolutismus Geschwisterkinder seien.“ Gegenüber Bismarcks Gewaltpolitik befürchtet er „den späteren unvermeidlichen liberalen Rückschlag“ (14. 10. 62); jene Politik, die Recht und Verfassung verwirre, werde „die demokratische Bewegung und Torheit“ zuletzt nur steigern; „der Kronprinz (Friedrich) wird es dann mit dem Rückstrom der Demokratie zu tun haben und wie will er dann die Autorität aufrecht erhalten und die Verwüstungen abwenden, die jener Strom anrichtet?!“ (10. 7. 63). Aber ebenso entschieden wie den scheinbar erneuerten Absolutismus lehnt Bethmann-Hollweg es auch jetzt 1862 ab, so wie einige seiner Freunde gegenüber dem Anschwellen der Fortschrittspartei es taten, „die Demokratie als gegebene Tatsache hinzunehmen“. Demgegenüber hält er, zusammen mit seinen Söhnen an ihrem „aristokratisch-liberalen System“ fest (wie er seinen liberalen Konservatismus jetzt nennt), das für ihn persönlich in „der tieferen Grundlage christlicher Weltanschauung“ verankert ist (28. 8. 62). Diesen zuletzt angedeuteten Zusammenhang von Politik, Recht und Religion, den Bethmann-Hollweg zuerst mehr gefühlsmäßig annahm, machte er sich erst später gedanklich klar, von ihm ist noch zu handeln.

Zu seiner politischen Stellung noch ein paar Hinweise aus den dreißiger Jahren. Den Liberalismus vulgaris lehnte Bethmann-Hollweg radikal ab. Es scheint ihm schlimm, daß man „die konfusen, eitlen, wetterwendischen Professoren Mittermaier, Welker, Rotteck als Freiheitsapostel“ preist.<sup>65</sup> Mit Worten, die an Burke und an Stein erinnern und die die religiöse Verwur-

---

65. FN II, 36.

zelung seines Konservativismus zeigen, fragt er: „Werden aus diesem Chaos ungöttlicher, lügenhafter Systeme durch die gesunde Kraft des deutschen Volkes sich reale Verhältnisse herausbilden, wird Glaube, Liebe, Gottesfurcht und Achtung vor der Obrigkeit wieder aufkommen und das Natürliche heiligen?“ — Aber er hielt Konservativismus mit politischer Freiheit für wohl vereinbar. Die nach dem Vorbild Englands 1832 in Hannover eingeführte Verfassung schien ihm „die rechte Mitte zwischen Festhaltung des historisch Gegebenen und seiner Fortbildung.“<sup>66</sup> Er verfolgte in der Hannoverschen Zeitung die Äußerungen dazu von Pertz, der Stein für die Gebildeten erst wieder entdeckte,<sup>67</sup> von Rehberg, der Steins Lehrmeister gewesen war, von Dahlmann, der Preußen zur Berufung der Reichstände mahnte. Beim Verfassungsbruch Ernst Augusts 1837 stand Bethmann-Hollweg auf Seiten der Remonstranten. — Auf einer Reise nach München 1834<sup>68</sup> bekam er zum ersten Mal dort einen Eindruck von parlamentarischer Beredsamkeit (und versöhnte sich etwas mit dem dortigen Liberalismus) und auf der Reise nach England 1839 war er geradezu überwältigt von dem Eindruck des Parlaments und des ganzen politischen Lebens dort: „Das Größte, Bewunderungswürdigste, schrieb er,<sup>69</sup> ist die Gesamtheit, durch die alle getragen werden, und der darin lebende, unsichtbare Geist, den man in seinen Wirkungen wahrnimmt, dessen Quellen aber größtenteils verborgen bleiben.“ Er möchte die Größe der englischen Nation nicht zuletzt zurückführen auf ihren „tiefreligiösen Sinn, dessen Früchte auch die genießen, die ihn nicht teilen.“

Um diese Zeit kam Bethmann-Hollweg auch zum erstenmal in politische Verbindungen, die ihn — gegen seinen Willen — später in die Politik hineinziehen sollten. Anton Stolberg,<sup>70</sup> der pietistische Freund, kam als Adjutant des Prinzen Wilhelm und später als Regierungspräsident in Düsseldorf an den Rhein und

---

66. FN II, 83.

67. Mit seinem vielgelesenen stoffreichen Werk: Das Leben des Ministers Freiherrn vom Stein, I—VI, Berlin 1849—55.

68. FN 84 f.

69. An die Frau, 5. 5. 39.

70. Vgl. o. S. 110, Anm. 47.

holte sich bei Bethmann-Hollweg oftmals Rat und Mut; ebenso der gleichgesinnte Oberpräsident von Bodenschwingh, der spätere Minister. Bedeutungsvoller noch wurde Bethmann-Hollwegs Verhältnis zum Kronprinzen, der ihn von Berlin her kannte und nun 1833, als er zum erstenmal seit 1817 die Rheinprovinz wieder besuchte, in Bonn traf. Den Kronprinzen verband mit Bethmann-Hollweg die gleiche religiöse Stimmung und das gemeinsame Verhältnis zu Niebuhr, dem der Prinz, wenn auch schon weit von ihm abgeführt, die Treue hielt und ein Grabdenkmal in Bonn errichtete.<sup>71</sup> Der Kronprinz hat Bethmann-Hollweg noch öfter gesehen, ihn auch auf Rheineck besucht, und Bethmann-Hollweg mußte ihm des öfteren über Fragen am Rhein berichten.

#### Rheineck. Kunst und Wissenschaft.

Die erweiterte und bevorzugte gesellschaftliche Stellung, in die Bethmann-Hollweg in diesen Jahren hineinwuchs, fand ihren Ausdruck in dem Erwerb (1832) und im Neubau des Schlosses Rheineck,<sup>72</sup> den er durch Lassaulx in neuromanischem Stil aufführen ließ (gleichzeitig, als der Kronprinz sich Stolzenfels, allerdings mit viel mehr romantischer Koketterie, erbauen ließ). Bethmann-Hollweg war dazu instandgesetzt durch das außerordentliche Vermögen, das ihm nach dem Tode seiner Mutter (1831) zufiel, und das er auf seine Weise für eine weitreichende Wohltätigkeit und für die Förderung religiöser Kunst verwandte. Besonders zur Ausschmückung seines geliebten Rheineck beschäftigte er Künstler, die ihm in Empfindung und Frömmigkeit nahe standen. Begas in Berlin malte ihm Kompositionen aus der Geschichte Heinrich IV. Ein Schüler Rauchs, der katholische Bildhauer Achtermann, von dem Werke im Dom zu Münster stehen, schuf ihm für die Schloßkapelle ein tiefempfundenes Kruzifix. Das Hervorragendste waren die Al-

---

71. FN II, 86 ff.

72. FN II, 46 ff. Rheineck. — Die Briefwechsel mit den genannten Künstlern.

fresco-Gemälde, darstellend die acht Seligkeiten, die ihm Eduard Steinle in der Kapelle schuf, und die zu den besten Werken dieses Meisters gehören. Steinle,<sup>73</sup> ein Schüler Overbeck's, den dieser an Bethmann-Hollweg empfahl, von strengster katholischer kirchlicher Richtung, zeigt in seinen meisten Bildern etwas von der Overbeck'schen Weichheit des Gefühls, und so war es auch in den Entwürfen für Rheineck. Die Cartons entstanden aber unter der Förderung und Einwirkung von Cornelius in München, so daß Ferdinand Olivier urteilen konnte, daß in ihnen „durchweg die männliche Kraft von Cornelius waltet, bei größerer Reinheit der Formen“; und so auch in den ausgeführten Bildern auf Rheineck. Diese Aufträge, die Bethmann-Hollweg jahrelang beschäftigten, erinnern uns wieder an seine Begegnung mit Overbeck und Cornelius, beide Katholiken, 1812/13 in Rom<sup>74</sup> und an seine gleichbleibende religiös-künstlerische Empfindung, die jedes echte Gefühl zu schätzen wußte, in der er aber auch die späteren „frivolen Naturalisten“ als flach ablehnen mußte.<sup>75</sup>

Der Fortschritt Bethmann-Hollwegs zur Freiheit, sein Verständnis des Christentums als eines das Lebensganze durchwirkenden Prinzips, erscheint nun auch in seiner Wissenschaft. In der Vorrede zu der 1832 erschienenen dritten Auflage seines Grundrisses des Zivilprozesses<sup>76</sup> gelang es ihm (besser als in den oben besprochenen Berliner Vorträgen), Rechtsordnung und Religion in Einklang zu setzen. Wenn er auch, wie er später

---

73. S. Ed. von Steinle, Briefwechsel mit seinen Freunden, hrsg. und mit einem Lebensbild eingeleitet von Alphons Maria v. Steinle, 2 Bde. Freiburg 1897. I S. 349—395. — Abb. in: Ed. v. Steinle. Des Meisters Gesamtwerk in Abbildungen. Hrsg. durch Alphons Maria v. Steinle. Abb. 575—584.

74. S. o. S. 47. — Die beiden Katholiken Cornelius und Olfers, der Direktor des Museums, sind auch in Berlin mit BH eng befreundet; an Wichern 26. 3. 51.

75. Vgl. „Christentum und bildende Kunst“, Vortrag auf dem Kirchentag, Stuttg. 1857, auf der Spezialkonferenz für religiöse Kunst. Sonderdr. u. P. M. X, 1857, S. 391 ff.

76. Bonn, bei A. Marcus. Bekenntnis zur historischen Rechtsansicht, S. V ff.; darüber hinaus zur Teleologie, S. X ff.: abgeleitet aus der Bezogenheit des Menschen auf „die Gemeinschaft, die eine vernünftige, sittliche, ja die Sittlichkeit fordernde sein müsse“; S. XV, Voraussetzung, daß die positive Rechtsprechung das wahre Recht zu verwirklichen strebe“.



sagte, bis zur vollen Erkenntnis der formalen Freiheit als dem Grundbegriffe des Rechts damals noch nicht gelangt war, so ergriff er doch klar den sittlichen Kern des Rechts, nämlich seinen Zweck (seine Teleologie), das Gute zu verwirklichen, soweit es sich zur allgemeinen Regel eignet. Mit diesem Ansatz zu einer Metaphysik des Rechts ging Bethmann-Hollweg über Savigny hinaus — nun von dessen drückender Autorität frei —, und dieser erkannte das auch<sup>77</sup> und anerkannte ihm „diese Freiheit der Seele“, „das laute, unbefangene religiöse Zeugnis, das Sie ablegen, und das hier durchaus wohlthut, weil es an seiner Stelle steht“, und „auch die ganz unabhängige, unbefangene politische Gesinnung, die sich gelegentlich darin ausspricht“. — Die Bedeutung dieser neuen Gedanken Bethmann-Hollwegs kann erst später ganz deutlich gemacht werden.

Blicken wir vom Ausgang dieser Periode, 1840, als die Thronbesteigung des hochkirchlichen Pietisten und konservativen Romantikers Friedrich Wilhelms IV. auch für Bethmann-Hollweg eine neue Lebenssituation schuf, zurück auf die beiden Jahrzehnte seines Lebens in Berlin und Bonn, so können wir ihr Ergebnis charakterisieren mit einem Wort, das der spätere Kultusminister Bethmann-Hollweg seinem Wirken als Motto voranstellte:<sup>78</sup> „**Positivität und Freiheit!**“ Das eine: Positivität, gewann er in Berlin, das andere: Freiheit, fand er in Bonn. Beide zusammen machen sein Leben aus.

---

77. Savigny an BH, 25. 11. 32.

78. An Hülsmann, 23. 5. 59; an Pourtalès, 31. 7. 60.

## Kapitel VIII.

### In den ersten Jahren der Regierung Friedrich Wilhelms IV.

Der Thronwechsel von 1840 bedeutete auch für Bethmann-Hollweg Epoche. Erst jetzt, als mit Friedrich Wilhelm IV. ein Mann der gleichen Generation und der gleichen Gesinnung zur Regierung kam, hörte Bethmann-Hollwegs Leben auf, privat zu sein, und er rückte ein in die Reihe der Prominenten, der Anwärter auf hohe Staatsämter. Das wurde auch sofort schon äußerlich dokumentiert: im Oktober 1840 wurde er anlässlich der Huldigung in den erblichen Adelsstand erhoben.<sup>1</sup> Diese Auszeichnung verdankte er der persönlichen Freundschaft und dem Vertrauen des Kronprinzen, nunmehr des Königs, der in ihm den christlich-konservativen Gesinnungsgenossen und ein wertvolles Werkzeug für die Zukunft sah. Mit der Standeserhöhung war Bethmann-Hollweg jener Schicht eingegliedert, die damals noch politisch den Staat Preußen trug, und erhielt damit eine Vorbedingung für seine spätere öffentliche Wirksamkeit. Freilich gehörte er weder zum altländischen grundgesessenen Junkertum noch zum reinen Beamtenadel und war so schon soziologisch gesehen, in seiner inneren und äußeren Unabhängigkeit und mit seinem Luxusbesitz recht eigentlich einem englischen Wigh-Aristokraten ähnlich.

### Beginn öffentlicher Wirksamkeit in Staat und Kirche.

Bethmann-Hollweg kam zunächst nicht in eine exponierte Staatsstellung (es war wohl vorübergehend daran gedacht worden, ihn zum Kultusminister zu machen);<sup>2</sup> dafür wurde er aber

---

1. FN II, 110 ff.; BH hatte sich schon früher im Sächsischen angekauft, erschien bei der Huldigung unter der sächsischen Ritterschaft als Repräsentant dreier Rittergüter; so auch das Adelsdiplom.

2. FN II, 109.

bald, Sommer 1841, nachdem er von einem einjährigen Aufenthalt in der Schweiz und Italien zurückgekommen war, durch Handschreiben des Monarchen vorübergehend nach Berlin berufen, um persönlich Beraterdienste zu leisten, und so noch öfter. Es war dies, wie Bethmann-Hollweg erst später einsah, einer jener für Friedrich Wilhelms IV. Regierungsweise typischen Vorgänge, daß der König hoffte, bei neuen Männern für seine zäh festgehaltenen Pläne Zustimmung zu finden, wenn die verantwortlichen Ratgeber sich ihm versagt hatten. Erstmals wurde Bethmann-Hollweg berufen zur Begutachtung des persönlichen Plans des Königs, für Preußen eine Pairie nach englischem Muster zu schaffen<sup>3</sup> — ein Gedanke, dem Bethmann-Hollweg sympathisch gegenüberstand,<sup>3</sup> während der altländische Ritterstand, der mittlere adlige Grundbesitz, scharf dagegen arbeitete, da er mit Recht davon eine Schmälerung seines politischen Einflusses fürchtete.<sup>4</sup> Diese Stellungnahme kennzeichnet Bethmann-Hollwegs eigene gesellschaftliche Stellung gut: er stand dem Hochadel unbefangener gegenüber und näher als dem Junkertum (Verkehr mit dem Fürsten Wied, mit katholischen Granden wie Graf Fürstenberg-Stammheim, späterem Mitglied der Wochenblatt-Partei), weil ihm jener wirtschaftlich und politisch unabhängiger, darum geeigneter erschien, Mittelglied zwischen Krone und Volk zu bilden als das zu sehr in den Kampf um eigene wirtschaftliche und rechtliche Belange verstrickte Junkertum. — Später wurde Bethmann-Hollweg zu anderen ähnlichen Beratungen zugezogen.

Unter diesen Umständen war Bethmann-Hollweg die Stellung als Professor doch etwas zu eng geworden, und er nahm es darum gerne an, als ihm im Sommer 1842 die Stellung als

---

3. FN II, 120 ff.; Acta 37: König an Stolberg, Savigny, BH 1. 8. 41; Gutachten BH's 1841; König an BH 21. 7. 41 usw., vgl. Treitschke V, 255 ff.; später wieder: vgl. Briefwechsel mit König und Pourtalès 1850/53; vgl. Erich Jordan, Friedrich Wilhelm IV. und der preußische Adel bei Umwandlung der ersten Kammer in das Herrenhaus. 1850/54. Berlin 1909, S. 178 ff., Wochenblattpartei und Pairiefrage; der Antrag Heffter, die große Chance der Wochenblattpartei, in der sie konservativer, royalistischer sein konnte als die Konsevativen. Vgl. W.-Bl. I Nr. 8 u. 9.

4. Vgl. Schmidt, Die Partei BH, S. 110 ff. — Vgl. Ludwig v. Gerlach, Aufz. II, 103 ff.

K u r a t o r und Regierungsbevollmächtigter der Universität in Bonn angeboten wurde.<sup>5</sup> Er war da relativ unabhängig und konnte doch in Verbindung mit der wissenschaftlichen Welt bleiben, die er großzügig und aus freier Neigung fördern half. In der Stellung als Kurator (als der er neben seinem Rheineck das Bonner Schloß als Amtssitz bewohnte und es zum Mittelpunkt einer gepflegten Geselligkeit machte) erwarb er sich viele Verdienste um die Universität. Er blieb in dem Amt, bis die Revolution und seine Abneigung gegen den Minister Schwerin ihn zum Rücktritt veranlaßten und ihn für immer von jeder Form beamtlicher Gebundenheit lösten, wenn wir von den 3½ Jahren Ministerzeit (als Kultusminister) in der Neuen Ära 1858—62 absehen.

Doch neben und nach seiner Beamtenstellung wirkte Bethmann-Hollweg unablässig für K i r c h e und S t a a t. Zur Übersicht sei diese Tätigkeit schon hier kurz genannt. Im Sturmjahr 1848 stand er treu und mannhaft auf seiten des Königtums, war einer der Mitgründer der konservativen Partei (wenn man die Anfänge einer Sammlung der Konservativen so nennen kann) und einer ihrer fähigsten und tätigsten Köpfe; 1849/50 gehörte er zur ersten Kammer und stand hier auf der äußersten Rechten; in der Reaktionszeit trat er in konservative Opposition, war 1852/55 Mitglied der zweiten Kammer als Führer der nach ihm genannten Fraktion. Früher schon als im politischen Leben war Bethmann-Hollweg für die Kirche tätig: 1844 und noch oft in der Rheinischen Provinzialsynode, 1846 als Vertreter Preußens auf der deutschen Kirchenkonferenz und als Abgeordneter auf der preußischen Generalsynode; 1848 begründete er den deutschen evangelischen Kirchentag, der bis zum Sieg der Reaktion sich „Verein zur Gründung eines deutschen evangelischen Kirchenbundes“ nannte, war bis 1858 zehnmal Präsident des Kirchentages und auch später noch bis zu seinem Tode 1877 der geistige Führer dieses Unternehmens; zugleich war er Präsident der mit den Kirchentagen verbundenen Kongresse für Innere Mission und ihres Central-Ausschusses und neben Wichern deren vornehmster Förderer.

---

5. Der König persönlich veranlaßte dies, siehe Fr. v. Bezold, Gesch. d. rhein. Friedr.-Wilh.-Universität, S. 347; 349 ff.



In den Jahren vor 1848 und wieder im Jahre 1850 wurde von dem König und auch von einflußreichen Freunden daran gedacht, Bethmann-Hollweg in die Ministerialsphäre zu ziehen. Wenn es nicht dazu kam, so war das ebenso in Bethmann-Hollwegs Abneigung gegen alles Beamtendasein wie in sachlichen Gegensätzen begründet, wovon gleich noch zu handeln ist. In der Reaktionsperiode, als Bethmann-Hollweg in die politische Opposition getreten war, machte die Entwicklung in Staat und Kirche jeden solchen Gedanken unmöglich. So kam es, daß Bethmann-Hollweg in der Regierungszeit des ihm aufrichtig befreundeten und nach Lebensart und Religiosität so verwandten Friedrich Wilhelm IV. nicht in eine leitende Stellung berufen wurde, sondern — in einer gewissen Tragik — erst in den Anfangsjahren des ihm als Persönlichkeit, in seiner anspruchslosen, etwas nüchternen Art, ungleich fernerstehenden Prinzen Wilhelm (vgl. BH' Charakteristik des Prinzen in d. Anm.).<sup>6</sup>

#### Friedrich Wilhelm IV. und Bethmann-Hollweg.

Die Jahre von 1840—48 waren eine Zeit der Erwartung, der Hoffnung, der Enttäuschung. Die langen Jahre des alten Königs hatten alle Bevölkerungskreise noch geduldig abgewartet und

---

6. Vgl. an die Frau 27. 10. 58. Bericht über Einladung beim König (ausgesprochen verstimmt über das Zögern des Prinzen in der Frage der Kabinettsbildung, auch wenn schon seit 17. Oktober sein Entschluß zur völligen Neuorientierung BH bekannt war, s. v. Mutius, Pourtalès, S. 43 f., sehr charakteristisch aber im Vergleich): „Offenbar Wilhelm der Schweigsame! . . . Der Kontrast mit sonst fiel mir dabei recht auf. Der reiche und feine Geist des Königs war nicht da, sondern tüchtige, gröber gesponnene Bonhommie des Kriegers, der in litteris nicht eben beschlagen ist. Ich dachte der Fürsten aus dem 16. Jahrhundert, wie sie Dürer und Cranach abgebildet, mit ihren breiten Backenknochen, zurückliegender Stirn und starkem Bart. Nun, sie führten Szepter und Schwert tüchtig, waren tapfer und ehrenfest, und verstanden ihr Handwerk. Gott segne uns den Herrn! Auch der Verkehr mit ihm wird ein ganz anderer sein! Er ist übrigens nicht so trocken, wie manche wähnen, sondern hat ein reiches Gefühl — verliebte er sich doch in jungen Jahren in die edle Prinzessin Elise Radziwill! — und möchte wohl eine Rolle in den Geschäften spielen. Bunsen meinte, er hätte etwas vom Romanhelden, nach seiner Beobachtung in London während Monaten.“

sich mit dem Verzicht auf alle Neuerungen abgefunden. Von dem hochbegabten Nachfolger aber erwartete man die Einführung zeitgemäßer Reformen, ganz besonders der für Preußen noch immer ungelösten Frage einer allgemeinen Landesrepräsentation. Es ist bekannt, wie Friedrich Wilhelm IV.,<sup>7</sup> der mit seinen enthusiastischen und dabei unklaren Reden jene Hoffnungen selbst noch gesteigert hatte, von großen Plänen erfüllt, sein Volk mit einer schöneren Zukunft zu beglücken hoffte: kein Soldat, geistvoll und empfindsam, war er selbst dem harten militärisch-bürokratischen Wesen des altpreußischen Staates tief abgeneigt und wollte den „mechanischen“ gottlosen Absolutismus ersetzen durch „organische“ christliche Freiheit. Christlich-germanische, englisch-feudalistische und echt konservative Ideen gingen da durcheinander, zusammengehalten allein durch das Bewußtsein, die Aufklärung und mit ihr den Staat der Revolution wie den des preußischen Landrechts, den Staat Friedrichs des Großen und Hardenbergs, abzulösen. So hatte sich Friedrich Wilhelm IV. sein Ideal des „christlichen Staates“ ausgesponnen und verfestigte sich um so mehr darin, als er selbst aus einem hochgesteigerten Bewußtsein des Gottesgnadentums sich für erwählt und, anders als seine Ratgeber, für erleuchtet hielt: im Staat althistorische Stände, die sich — eine recht abstrakte Konstruktion — von dem französischen Konstitutionalismus gänzlich unterscheiden sollten; in der Kirche,<sup>8</sup> dem politischen Ständewesen entsprechend, ein Episkopalsystem von einigen hundert Bischöfen, mit einem Primas Germaniae an der Spitze, mit Diakonen und Ältesten nach unten, mit einem dem anglikanischen Ritus ähnlichen Kultus. — Es sollte das Verhängnis dieser Regierung werden, daß nicht nur die ganze so betont christlich-hochkirchliche Stimmung des Hofes dem Zeitgeist entgegen war, und so alle Caritas und kirchliche Für-

---

7. Über ihn die Darstellungen und Urteile bei Ranke, Treitschke, Sybel, Petersdorff, Franz Schnabel usw.

8. Briefwechsel Friedr. Wilh. IV. mit Bunsen, besonders S. 41 (1840), 83, 327 ff. — Ludwig v. Gerlach, Aufz. II, Anh. S. 445, 475 ff. Zwei Aufsätze des Königs von 1845. — H. v. Petersdorff, König Friedrich Wilhelm der Vierte, S. 46 ff.; 178 ff. — Johannes Heckel, Ein Kirchenverfassungsentwurf Friedrich Wilhelm IV. von 1847, in: Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. 43 Bd., Kanonist. Abt. XII, 1922, S. 444 ff.

sorge doch keine Brücke zum Volk und zu den Gebildeten schlug, sondern vor allem, daß jene beiden Idealbilder in ihrer romantischen Kompliziertheit den Bedürfnissen und Bedingungen der Gegenwart durchaus entgegen waren, und daß die Zähigkeit, mit der der König demungeachtet an ihnen festhielt, auch die lebensnaheren, durchaus konservativen und besonnenen Pläne seiner Berater, darunter Bethmann-Hollwegs, zum Scheitern verurteilte, so daß schließlich eine Revolution sich vorbereitete und bei dem ersten Anstoß von außen, der Pariser Februar-Revolution, auch ausbrach.

Man sieht leicht, daß schon die Ideen des Königs von christlich-germanisch-englischer Freiheit und Erneuerung dem Denken Bethmann-Hollwegs verwandt waren;<sup>9</sup> noch näher stand ihm die Persönlichkeit des Königs selbst. Er rühmt immer wieder „die Liebenswürdigkeit“ und „den Geist“ des Königs,<sup>11</sup> bekennt oft, daß er wieder ganz von ihm „fasciniert“ sei. Bethmann-Hollweg war selbst zu sehr Kind dieser Zeit, in der Bildung des Herzens und des Geistes noch weit mehr bedeutete als Wille und Tatkraft, um dem königlichen Freund, dem „teuern christlichen König“, nicht in tiefer Verehrung anzuhängen.<sup>10</sup> Doch hat ihn dies persönliche Band und sein unerschütterlicher Royalismus nicht gehindert, die großen und verhängnisvollen Schwächen dieses Monarchen zu erkennen und sich klarzumachen.<sup>11</sup> Nach der Katastrophe des Königtums, im August 1848, hat Bethmann-Hollweg seinem Freunde Senfft-Pilsach rückhaltlos diese Schwächen, wie er sie sah, ausgesprochen, mit der Absicht, daß dieser die Bedenken des Freundes dem König vorhalten möchte.<sup>12</sup> Der König hat auch den im Geist liebevoller Sorge geschriebenen Brief gelesen und er hat ihn im Sinne dieser christlichen Bruder-

---

9. Darüber nächstes Kapitel bei Darstellung der Geschichts- und Staatsanschauung BH'.

10. Sehr persönlich gehaltener Briefwechsel. — Vgl. FN II, 119 der Regierungsantritt „meines königlichen Freundes“ usw.

11. S. das Urteil im Vergleich mit dem Prinzen Anm. 6. — Vgl. als Beispiel für Ja Nein: Der objektive königliche Stil in Erlassen ist ganz verloren bei uns, „wo der altbrandenburgische Absolutismus mit der lebenswürdigsten Persönlichkeit des 19. Jahrhunderts in wunderbare Ehe getreten.“ An C. I. Nitzsch, 7. 3. 46.

12. 7. 8. 48 (Nachlaß, Mappe 44, Konzept).

schaft aufgenommen, bereit zur Einsicht, aber freilich nicht fähig, seinen Charakter oder auch nur seine Lebensform zu ändern. — Wir geben dieses Schreiben ausführlich wieder, weil es das ganze Denken dieses Kreises und auch Bethmann-Hollweg selbst gut charakterisiert.

Bethmann-Hollweg vermißt da an dem König die Fähigkeit zu sachlicher Logik, die doch eine Voraussetzung für Politik sei, wie das englische Parlament beweise. Daß in den geistigen Anlagen des Königs Gefühl und Phantasie vorherrschten, scheint ihm zur Erklärung nicht ausreichend, da sich damit doch der schärfste Verstand verbinde. Er sieht den Grund des Mangels in der Erziehung des Prinzen, der das Element streng geregelter Arbeit fehlte, was um so schlimmer war, als der viele Umgang mit seiner Natur verwandten genialen Männern zwar die Gabe weckte, durch Aperçus, durch Geistesblitze die Wahrheit zu schauen, aber ein gewissenhaftes und methodisches Denken in keiner Weise übte. Daher der König wohl stundenlang die bündigste Beweisführung anhören könne, um mit einem „und es ist doch anders!“ sich ihr zu entziehen, hierin seinem genialen Freunde Bunsen ähnlich; daher aber auch zwischen dem König und seinen Ministern es nie zu einer fruchtbaren „wahren geistigen Gemeinschaft“ kommen konnte. — Dem Mangel an Folgerichtigkeit entspreche der Mangel an Treue mit sich selbst. Je genialer der König sei, desto mehr ver falle er mit sich selbst in unzählige Widersprüche, die ihm die Beschuldigung der Unwahrheit zuziehen müßten, wie bei seinem so widerspruchsvollen Verfassungswerk von 1847. Daher sein „falscher“ Freund Alexander von Humboldt, „der flachste Liberale“, auf die Frage Louis Philipps: „Expliquez moi votre roi?“ nicht unrichtig geantwortet habe: „Comment expliquer le dualisme?“ Bethmann-Hollweg sieht eine „Anmaßung“ darin, wenn der König sich über Gegensätze hinaufschwingen will, die er nicht wahrhaft in sich zur Einheit gebracht habe. Konsequenz sei langweilig, aber es liege ihr Gewissenhaftigkeit zugrunde, die Wahrheit habe, „während eigensinnige und eitle Genialität sich und die anvertraute Sache zugrunde richtet“. Nichts mache auch unpraktischer als Vielseitigkeit, zumal wenn ihr nicht „große Entschiedenheit des Charakters“ das Gegen-



gewicht halte. „Daher wir häufig beschränkte Menschen, ja eine beschränkte Nation wie die Engländer, weil sie unverrückt denselben Zielen nachgehen, im praktischen Leben Großes ausrichten sehen.“ — Den gerügten Fehlern entspreche ein Mangel an Folgerichtigkeit des Handelns, so daß, beim Fehlen einer festen Methode, jene „geniale Unordnung oder Willkür“ einreißen konnte, die heillosste Verwirrung stiften mußte, wie etwa im März 48, wo die Truppen abgehen konnten, ohne daß der König es befahl. — In Verbindung mit diesen mehr geistigen Fehlern stehe der moralische Vorwurf, der dem König zu machen sei, der des falschen Selbstvertrauens. Nicht aus Eigensinn widerspreche der König so oft hartnäckig Warnung und Bitte seiner vertraulichsten Freunde, sondern aus jener höheren Gewißheit, von der er sich getragen fühle, und die doch eben falsch sei. Bethmann-Hollweg, der selbst als Christ „an spezielle Erhörung“ glaubt, bekennt „die zarte Grenze zwischen Glauben und Unglauben“ auf diesem Gebiet; und wieviel leichter könne und müsse ein König, den sein Beruf zum unmittelbaren Diener Gottes mache, sie überschreiten! „Das ist der Abweg der Stuarts, der sonst, weil undeutsch, unseren deutschen Fürstenhäusern, insbesondere den Hohenzollern, durchaus fern gelegen.“ Denn selbst Friedrich Wilhelm I., der die Souveränität als einen Rocher de bronze etablierte, habe doch „das inspirierte Königtum“ sehr fernegelegen. In Friedrich Wilhelm IV. aber schiene „jenes Hohenzollernsche Selbstvertrauen und dieser königliche Aberglaube wunderbar eins“. Wie aber der Gläubige nur dann durch die innere Stimme des Geistes nicht in Verwirrung gerate, wenn er sich an das geschriebene Bibelwort halte, so werde auch der König, wenn er so ausschließlich seine Zuflucht „zu dem himmlischen Freunde“ nehme und seiner Stimme auch in politischen Dingen so unbedingt vertraue, nur dann dem Herrn und nicht sich selbst vertrauen, wenn er sich der gottgewollten äußeren Ordnung unterwerfe: diese aber gehe „auf Gemeinschaft hin“, in welcher der Schwächere durch die Gabe des Stärkeren getragen werde. Daher der Fürst, selbst der rechtlich absolute, der Korrektur des Stärkeren, d. h. hier des guten Ratgebers, nicht entbehren könne. Und es gäbe keine gefährlichere Selbsttäuschung für ihn, „als

da er meint, selbst regieren zu können, wenn Gott ihm diese Gabe versagt hat. . . . Keine Kenntnis ist für ihn wichtiger als die, wie weit seine Kraft reicht, wo er sie durch die Ordnung ergänzen muß.“

Man sieht, daß sich auch in der gesalbten Sprache des Pietisten recht kräftige Wahrheiten sagen ließen, und daß Bethmann-Hollwegs konstitutionelles Staatsideal nicht so sehr abstrakt als vielmehr konkret als Korrektur gerade für diesen selbstherrlichen und doch seiner Aufgabe nicht gewachsenen König gedacht war. Es ist die Grenze von Bethmann-Hollwegs eigener politischer Kraft und Einsicht, daß er den Mangel Friedrich Wilhelms IV. an Entschlußkraft und Tatkraft, den dieser von seinem vor aller Entscheidung scheuen Vater geerbt hatte, nicht klar sah, und ebenso wenig dessen Verkennen politischer Macht-Gegensätze, wie etwa im Verhältnis Preußens zu Österreich.

Aber gerade hier läßt sich zeigen, daß der Wahlpreuße und rheinische Jurist Bethmann-Hollweg sehr viel preußischer und viel mehr modern staatlich empfand als dieser preußische König selbst. Nicht erst 1851, als der konservative Bethmann-Hollweg gegen die Schmach von Olmütz aufstand, wird das klar; frühzeitig schon, 1845, forderte er um der Einheitlichkeit des Staates willen und im Hinblick auf die deutsch-nationale Zukunft Preußens ein weitschauendes aufrichtiges Eingehen auf den *Konstitutionalismus*,<sup>13</sup> während doch die Pläne des Königs — mit ständischen Ausschüssen und den Vereinigten Provinzial-Ständen — noch durchaus in der vor-staatlichen Welt der historischen Territorien wurzelten. Ganz parallel ist es in der Kirche: hier bekannte sich Bethmann-Hollweg zur *Union* (von 1817), gerade auch insofern sie über das im territorialstaatlichen, nunmehr im provinzialen Sondergeist wurzelnde Luthertum hinausführte, also zur *Union* gerade auch als zu einer Sache des Gesamtstaates Preußen und seiner staatlichen Tradition, und,

---

13. S. u. an Eichhorn 1843, S. 194 u. ebenda Anmerkung. 116 und an Stolberg bzw. den König 1845, S. 195 u. ebenda Anm. 118. Ebenso hat später die Wochenblattpartei die aufrichtige Anerkennung der Verfassung vom 31. Januar 1850 als neues Grundgesetz gefordert, W. Bl. 6. 12. 1851 u. BH'. Rede in der zweiten Kammer, Stenogr.-Ber. 1852/53, S. 401; vgl. Walter Schmidt, Die Partei BH, S. 98 ff.

insofern sich diese Union in der Vermittlungstheologie den neuen idealistischen Antrieben öffnete und die Brücke zur Bildungswelt schlug, auch als zu einer Sache Gesamtdeutschlands;<sup>14</sup> und ebenso bekannte sich Bethmann-Hollweg zu Synoden als Vertretung der Gemeinde aufsteigend bis zur Landessynode, gerade weil er die Einheitlichkeit der Gesamtkirche in ihnen gestärkt sah.<sup>15</sup> Demgegenüber schwankte der König in der Frage der Union,<sup>16</sup> und die Synoden<sup>16</sup> lehnte er als demokratisch ab, gerade weil der Gedanke der Vertretung in ihnen lag: denn so wenig wie die Stände andere zu vertreten, sondern (altständisch) ihre eigenen Rechte zu wahren hätten (wie der König noch in der Ansprache an den vereinigten Landtag 1847 betonte),<sup>17</sup> so sollten auch die Bischöfe niemanden vertreten,<sup>18</sup> sondern in und aus sich selbst die Kirche, wie eine von der Staatsbürokratie befreite privilegierte Korporation und wiederum aufruhend auf althistorischen Stiften und Landschaften, repräsentieren.

### Die religiöse Gruppierung in der Umgebung des Königs.

In der doppelten Forderung für die Kirche: Union und Synoden (die er von der Erfahrung in der rheinischen Kirche her nahm, s. o. S. 136 ff.), ist sich Bethmann-Hollweg immer

---

14. Am deutlichsten im Römischen Promemoria (Rückblick auf die preußische Kirchenpolitik 1815—55), 8. 8. 56 für den König, im Nachlaß; abgedr. ohne d. Einleitg. P. M. VIII 1856, S. 67 ff. „Zur Situation der preuß. Landeskirche“.

15. Auch hier noch über Preußen hinaus schon 1846 „Deutsche evangelische Generalsynode“ (Instruktionsentwurf für die preuß. Deputierten auf der deutschen Kirchenkonferenz) und wieder 1848: „Für eine deutsche Nationalkirche“ (11. 5. 48 Stellungnahme zu Schwerins Urwahlenentwurf, BM VII, 50 f.; und die Arbeit auf den Kirchentagen später).

16. Union s. u. S. 171 f., Synoden s. u. S. 173 ff.

17. Treitschke V, S. 619.

18. S. Johannes Heckel, Kirchenverfassungsentwurf des Königs von 1847 usw., S. 457 über die Gemeindeordnung: „Die Hausväter als „Befähigte“, und die Zusammensetzung der Generalsynode, 458 ff., keine Vertreter von unten. — Vgl. auch Ranke, F. W. IV. Briefw. m. Bunsen, S. 356 ff.

gleich geblieben: von seiner Auseinandersetzung mit Ludwig von Gerlach 1845 und seiner Stellung auf der Generalsynode 1846 bis zu seinem Römischen Promemoria 1856, in dem er auf Grund derselben Forderung eine Beteiligung an der sog. Monbijou-Konferenz ablehnte.<sup>19</sup>

Von den phantastischen kirchlichen Plänen des Königs erfuhr Bethmann-Hollweg schon frühzeitig durch den bekannten Brief,<sup>20</sup> den der damalige Kronprinz kurz vor dem Tode seines Vaters Anfang 1840 an B u n s e n, damals preußischer Gesandter in Bern, richtete, als Antwort auf Bunsens „Rhapsodie über Ehescheidung, Eherecht, Kirche, Staat“ und unter dem Einfluß von Bunsens Gedanken. Von diesem Brief erhielt Bethmann-Hollweg bei seinem Aufenthalt in der Schweiz durch Bunsen Kenntnis. Der Kronprinz hatte diesen Brief, der seine Idee der apostolischen Verfassung der Kirche mit Bischöfen usw. enthielt, vor der Absendung schon anderen Vertrauten, Graf Anton Stolberg und Ludwig von Gerlach, mitgeteilt.<sup>21</sup> Eben dadurch hatte er sich eine Opposition unter seinen streng kirchlichen Freunden selbst wachgerufen, unter denen allen voran der junge Otto von Gerlach, der Theologe unter den Brüdern, gegen diese Ideen und gegen den Einfluß von Bunsen arbeitete. In diesem Sinn rief dieser auch Bethmann-Hollweg zu Hilfe (21. 4. 40).<sup>22</sup> Bethmann-Hollweg gab ihm nicht Unrecht; konnte aber den Einfluß der Gerlachs, die den König gegen die Union hetzten und ihm katholische Opferideen aufdrängen wollten, nicht für besser halten.

Bethmann-Hollweg sah also den König zwischen zwei unfruchtbaren Extremen hin- und hergezogen, die dieser in sich zur Einheit gebracht wähnte. Es waren dies zwei unverantwortliche Ratgeber: der fanatische Ludwig von Gerlach,<sup>23</sup> der seinen „Romanismus“, sein heterodoxes Luthertum, mit

---

19. S. Anm. 14 — S. u. S. 179 ff. u. S. 191.

20. Ranke, Fr. W. IV. Briefw. m. Bunsen, 46 ff. (24. 3. 40), 61 „Sommernachts Traum“ — S. 44 Gladstones Buch als Anregung.

21. FN II, 106.

22. Ebenda.

23. Vgl. Gustav Kramer, Gerlach u. d. Katholizismus, S. 31 ff., 35 (Frage der Konversion), 47 f (wo weitere Literatur); Gerlach gegen die Union s. Kramer, S. 29 f. u. Anm. unten 37—40 u. 124.



einem katholischen Kirchenrechtsbegriff und der Opferidee des Oxforder Puseyismus<sup>24</sup> vertrat. Und andererseits der glatte, mit tränenden Augen immer etwas unaufrichtige Carl Christian Josias von Bunsen,<sup>25</sup> der gelehrt, schlau und betriebsam, das anglikanische Hochkirchentum, die Liturgie wie die Bischofsverfassung mit apostolischer Sukzession und Weihe, auf dem Umweg über die von ihm verfaßte Liturgie der deutschen Gemeinde in Rom (1827) und dann wieder über das von ihm in Szene gesetzte preußisch-englische Unionsbistum in Jerusalem \*) (1841 ff.)<sup>26</sup> nach Deutschland zu importieren suchte; dabei war Bunsen in seinen vielbändigen Bibelstudien und seinen dogmatischen Anschauungen nichts weniger als orthodox, leugnete die Wunder, wollte die Bibel praktisch interpretieren und durch historisch-archäologische Erklärung dem Verständnis der gebildeten Gemeinde nahebringen. — Bethmann-Hollweg erkannte die unhistorische Romantik wie den katholisierenden Zug bei Ger-

---

\* Von den Äußerungen zu dieser Gründung ist besonders bemerkenswert der Briefwechsel Bunsens mit Gladstone, dem liberalen Staatsmann, über Abeken's „Geschichtliche Darstellung“ der Gründung.<sup>27</sup> — Aus ihm geht hervor, wieviel reservierter und selbstgerechter die Engländer dieser Gründung gegenüberstanden, daß sie die Absicht des Plans „grundverschieden“ von Bunsen auffaßten, daß sie insbesondere gerade jene Konsequenz ablehnten, auf die es Bunsen besonders ankam: daß nämlich deutsche Kandidaten, die der Bischof von Jerusalem etwa ordinieren würde, der amtlichen Verbindung mit der preußischen Landeskirche wie mit der anglikanischen teilhaftig sein sollten und sich hin und her begeben dürften, mit dem Recht, in beiden ein geistliches Amt zu verwalten; darin sieht der Engländer eine Gefährdung des apostolischen Episkopats und seiner strengen dogmatischen Lehrgrundlage. — Wenn Bunsen bereits im Kirchlichen, seiner Domäne, in solches Mißverhältnis geriet, so kann man seine Selbsttäuschung im Politischen wohl verstehen!

24. Zum Puseyismus vgl. Schnabel, Deutsche Geschichte IV, S. 531 ff. (Lit.) — Gerlachs Anfänge in dieser Richtung, Aufz. I, 419 u. dann oft bis zur größten Annäherung an den Katholizismus auf der Erfurter Zusammenkunft 1860; s. Kramer, S. 39 ff.

25. Vgl. Christ. Carl Josias Freiherr v. Bunsen (Englisch von seiner Witwe, einer geborenen Engländerin), deutsche Ausgabe von Friedr. Nippold, Leipzig 1868, 3 Bde. — Treitschke V, 23 f, 120 f. Schnabel a. a. O., S. 26 f., 130 ff., 334 ff. — Briefwechsel mit BH.

26. Bunsen, II, 260 ff.; Treitschke V, 122 ff.; Ranke, Briefw. . . . S. 87 ff. Schnabel, Dt. Gesch. IV, S. 535 ff., S. 605 (Lit.)

27. Original und Übersetzg. in: Bunsen, Die Verfassung d. Kirche d. Zukunft, Hamburg 1845, S. 27 ff.

lach<sup>28</sup> und bei Bunsen und war zugleich der moralisierend-rationalistischen Tendenz des letzteren entschieden entgegen.<sup>29</sup> Den König aber sah er durch die Sophismen und Konstruktionen dieser beiden von den für die preußische Unionskirche nötigen und von den nächstliegenden Aufgaben (wie er sie selbst in seiner Doppelforderung formulierte) abgelenkt, und so unfähig, die Tendenzen der Zeit in der Kirche (wie im Staat) zu beherrschen und zu gestalten.

So individuell gefärbt und begrenzt Gerlach und Bunsen auch sein mochten, so repräsentierten sie doch zugleich über das Persönliche hinaus zwei Strömungen des religiös-kirchlichen Lebens der Zeit: Gerlach verkörpert das erneuerte Luthertum in seinem Angriffsgeist und seiner Ausschließlichkeit, Bunsen die humane, gefühlvolle, freischwebende Religiosität der Gebildeten, die das überlieferte Gut mit den geistigen Antrieben der Moderne zu verbinden strebte. Soweit es sich dabei um zwei Typen des religiösen Lebens handelt, erscheint dieser Gegensatz am reinsten in dem bitteren Streit Friedrich Julius Stahls mit Bunsen um dessen Buch „Zeichen der Zeit“<sup>30</sup> (1855, in Form von Briefen an Ernst Moritz Arndt — Bunsen hatte das Buch ursprünglich Bethmann-Hollweg widmen wollen, was dieser aber ablehnte).<sup>31</sup> Hier steht klar der Intellekt (des geborenen Juden) gegen das Gefühl, der Besitz des Dogmas gegen das religiöse Suchen und Sehnen, die Exklusivität gegen den Einigungswillen. — Schon zehn Jahre vorher hatte eine ähnlich gerichtete Auseinandersetzung zwar nicht öffentlich, aber in ihren Auswirkungen vielleicht noch bedeutsamer, stattgefunden, von der noch zu handeln ist: zwischen Gerlach, dem Ultralutheraner, und Bethmann-Hollweg, dem Frommen aus der Erweckungsbewegung und Mann der Union. Wenn beiden Männern dabei aus dem religiös-kirchlichen Gegensatz auch ihr

---

28. Am schärfsten ausgesprochen Pr. W. Bl. 1852 Nr. 6, S. 67 b: Gegen den Rundschauer und sein Katholisieren, das ihm die Katholiken nicht näherbringe, wohl aber den Protestanten verdächtig mache.

29. FN II, 323 ff. — Briefwechsel 1854/56 anlässlich d. Monbijou-Konf.

30. S. Bunsen, 3. Bd., S. 416 ff.; s. E. Landsberg, Allg. Dt. Biogr. XXXV (über Stahl), S. 400, vgl. Reinhard Hübner, Friedr. Jul. Stahl u. d. Protestantismus, S. 6 ff.

31. FN II, 325. — Darüber I. A. Dorner an BH 27. 10. 55.

politischer erst ganz deutlich wurde, so beweist das nicht nur die strenge Parallelität von kirchlicher und politischer Haltung, die hier vorlag und die oft fragen läßt, ob es sich hier nicht ausschließlich um politische Gegensätze handelte, für die das Religiöse nur Fassade oder Mittel ist, sondern es beweist, daß ihr Grundverhältnis zur Welt, also eben doch die Religion, ein tief Verschiedenes ist: für Gerlach ist Gott mit dem Gewordenen, Autorität und Gehorsam, für Bethmann-Hollweg mit dem Werden, Gemeinschaft und Freiheit.

Der König wie Bethmann-Hollweg sind in ihrem Verhältnis zu den genannten Männern und Richtungen noch weiter zu charakterisieren. Als religiöser Typus stand Bethmann-Hollweg Bunsen gewiß näher als dem dürrn Stahl, der Herkunft und Konversion durch seine geistige Radikalität kompensierte, oder dem selbstherrlichen Gerlach, der (wie Hollweg ihm mit Recht vorwarf)<sup>32</sup> das von ihm als kirchliche Lehre Behauptete weniger für sich selbst glaubte und bekannte, als politisch gegen andere benutzte. Bunsen konnte Bethmann-Hollweg aufrichtig als „Verteidiger der Gewissensfreiheit“ (in einem Toast) feiern;<sup>33</sup> aber er vermißte an ihm doch stets das positive kirchliche Bekenntnis (und ebenso die besonnene politische Haltung) und hielt sich den ewig nach Titeln und Gehältern haschenden Mann immer gern etwas vom Leibe. Mit Stahl und selbst Gerlach arbeitete Bethmann-Hollweg später in freier kirchlicher Tätigkeit zusammen, — wobei diese beiden bald ebenso sehr gegen als mit ihm arbeiteten —, ohne doch ihre immer exklusivere Religion teilen zu können, ja vielmehr in steigender Sorge,<sup>34</sup> ob er durch diese Gemeinschaft nicht die Freiheit der Kirche und die Freiheit des Gewissens in Gefahr bringe und damit, nach seiner Überzeugung, die religiöse Erneuerung selbst.

Von dem König weiß man, daß ihm durch alle politischen Wechselfälle hindurch Bunsen Vertrauter und Freund blieb;

---

32. S. Anm. 28, Pr. W. Bl.: Gerlach begünstigte die strengste, ausschließendste Form des Bekenntnisses, „ohne deshalb persönlich zu ihm überzutreten“ usw.

33. FN II, 326 (Heidelberg 1855).

34. S. u. S. 289 f. — die Briefe an Hülsmann u. Wichern, 1854/55.

auch daß er mit einer Art frauenhafter Zähigkeit an den ihm mit Bunsen gemeinsamen Lieblingsideen, wie der Bischofsverfassung, gegen alle übrigen Ratgeber festhielt,<sup>35</sup> auch wenn er zeitweise auf diese Ideen verzichtet zu haben schien. Zum großen Leidwesen der Gerlachs<sup>41</sup> war ja der König zeitlebens für die „Lehre“ sehr wenig interessiert, vielmehr nicht ohne spielerische Neigung und romantische Träumerei fast nur für Kultus und Verfassung. Doch empfand er kirchlich viel positiver als Bunsen, den er nach jenem Buch wohl als einen Häretiker, als einen „Abgefallenen“ beklagte.<sup>36</sup> Unter dem Einfluß der Gerlachs wurde Friedrich Wilhelm IV. seit 1846 und in der Reaktionszeit immer hochkirchlicher gestimmt und in seiner Kirchenpolitik der Union entfremdet.<sup>37</sup> Doch sein innerstes Wesen war das nicht,<sup>38</sup> und es war darum nicht Schwäche oder Laune, sondern innere Notwendigkeit, wenn er bald wieder<sup>39 40</sup> und am Ende

---

35. S. Ranke, Briefw., S. 353 ff., besonders 355, 356 ff.: Die Pläne für die Monbijou-Konferenz 1856: Diakonat, Ehe, die Anbahnung einer apostolischen Kirchengestaltung; „ich bekenne Ihnen, theuerster Bunsen, daß meine Ansichten seit 39 stereotyp geblieben sind, (ich hoffe) nicht aus Eigensinn, gewiß aber hauptsächlich darum, weil in den Beratungen, die ich darüber in weiteren offiziellen, sowie in engeren, weniger oder mehr nicht offiziellen Kreisen sehr ernst und lebendig geführt, mir geradezu nichts Erträgliches . . . entgegengetreten ist.“

36. FN II, 324 — über die Religion des Königs: Wilh. Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus, 3. Teil, S. 414 ff. — der König setzt sich immer für Bunsens Religion ein gegenüber den Gerlachs, s. Ludw. v. Gerlach Aufz. I 434.

37. Höhepunkt Kabinettsorder 6. 3. 52, die itio in partes im EOK anordnet; wie die Kamarilla im Hause Raumers diese Ordre zustandegebracht, beschreibt Ludwig v. Gerlach ausdrücklich als Musterbeispiel derartiger Beeinflussung: Aufz. II, 137; BH, der davon wußte, stellt in seinem Römischen Prom., in dem er Ausbau der Synodalverfassung u. Aufrechterhaltung der Union fordert, fest, daß die CO von 1852 dem König fast wider seinen Willen abgerungen worden ist (PM 1856 II 67 ff.); vgl. Schmidt, Die Partei BH, S. 141.

38. S. Joh. Heckel, S. 450, der König zunächst nicht gegen das Nitzschenum (das von Nitzsch 1846 vorgeschlagene und von der Synode gebilligte Ordinationsformular), war für Fundamentallehre; wurde erst nachträglich mit Mühe davon abgebracht, s. S. 191; Leop. v. G. I, 112, 777; Ludw. v. G. I, 452 f, 455, 458.

39. Schon 1853, kurz nach dem Berliner Kirchentag September 1853, der für die Augustana als Grundsymbol der protestant. Konfessionen, also Union, eintrat, wieder Aufnahme der Union s. Leop. v. G., Denkwürdig-



seiner Regierungszeit, 1857,<sup>42</sup> bei Gelegenheit der zweiten Versammlung der von England herübergekommenen Allianz (an welcher Versammlung auch Bethmann-Hollweg teilnahm) wieder Bunsen sich näherte und mit den Konfessionellen brach (s. o. S. 125 f.).<sup>42</sup> In seiner Hinneigung zur englischen Kirche lag doch ein tieferes Element als nur jene Verfassungsspielerei. Der König sah in der englischen Kirche als der gereinigten katholischen ein Abbild der Urkirche<sup>43</sup> und in ihr, die ihm also älter schien als die historischen Konfessionen, die Grundlage der Union für seine preußische Kirche der Zukunft. Hierin erinnert er an die Stellung seines Vorfahren Joachim II., der auch mit seiner Landeskirche wie die englische Kirche „zwischen Wittenberg und Rom“ stehen wollte, und er knüpfte direkt an an Gedanken, die Friedrich I. bei seinen kirchlichen Plänen bestimmten, und die selbst bei Friedrich Wilhelm III. noch anklingen, der sich auf Friedrich I. beruft, und der die Agenda Joachims II. erneuert, gerade weil er in ihr das urkirchliche, vorkonfessionelle Gut erhalten glaubt. In der kirchlichen Unionspolitik der Hohenzollern ist diese urkirchlich-englische Linie ein ideelles Moment, das nur eben bei Friedrich Wilhelm IV. besonders heraustritt.<sup>44</sup>

---

keiten II, S. 80. „Der König fährt fort, die Union als ein großes herrliches Werk zu betrachten, meint, die Landeskirche sei jetzt in einem vortrefflichen Zustand“. S. 86 f. Die königl. CO wegen Anstellung von Unionsfreunden sei ein Schlag gegen die Kirche; ebenda S. 88: 23. 11. 53, Stahl, Voß, Raumer, Leop. v. G. gegen die Kabinettsordre an EOK, nur solche Personen im Kirchendienst anzustellen, welche der Union aufrichtig ergeben sind; Arbeit gegen von Uechtritz, Präsidenten des EOK, Unionsmann; ebenda S. 88 f. — zum Gegensatz Raumer—v. Uechtritz vgl. Jahrb. f. brandenb. Kirchengesch. 28. Jhg. 1933, S. 17 ff.

40. Klage Leop. v. G., daß sie den König nicht bei der konfessionellen Seite halten können, Denkw. II, 71, 457 (21. 11. 56), Hoffmann, Der pietistische Hofprediger u. Förderer der Kirchentage wird bevorzugt. — Vgl. auch Anm. 92.

41. Ludw. v. Gerl., Aufz. I, 234, 283, 434 f.

42. FN II, 352 f., vgl. Bunsen, III, 484 ff., vgl. Ranke, Briefw. 351 ff.

43. Für das ökumenisch-überkonfessionelle Denken s. Ranke, Briefw. S. 335 ff., S. 365 f.

44. Für Fr. Wilh. III. vgl. mein Buch über Nicolovius,

## Die Kirchenfrage und ihr politischer Sinn.

Wenn der König trotz seiner Neigung zur Union in diesem Sinne ihr doch sowohl 1846 nach der Generalsynode schließlich, wie zur Zeit des Ministeriums Raumer, entgegen war, so lag das an der Verbindung der Forderung nach Union mit der nach Synodalverfassung<sup>45</sup> — wie wir diese Doppelforderung von Bethmann-Hollweg kennen. Die Synodalverfassung aber erschien dem König zeitlebens als „demokratisch“, als „jacobinisch“;<sup>45 46</sup> Leopold von Gerlach bezeichnete sie schlechtweg als „Pöbelherrschaft“; Orthodoxie und Reaktion im Bunde identifizierten daher nach 1848 kirchliche Union einfach mit Revolution.<sup>47</sup>

Daran war soviel richtig, daß die Forderung nach Synodalverfassung schon seinerzeit nach den Befreiungskriegen vom reformierten Rheinland herübergekommen war, im Bunde mit der Union wie bei Schleiermacher und getragen von der mächtigen liberalen Strömung, ganz parallel den politischen Verfassungskämpfen und -plänen sich durchsetzte und zusammenbrach (Plan der Allgemeinen Landessynode 1821 ad acta gelegt);<sup>48</sup> weiter daß die Synodalverfassung, wenn auch sehr beengt, im Rheinland sich behauptet hatte (Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung 1835) und von dort her nun mit dem scharfen politischen Wind, der von daher wehte, sich Geltung verschaffte: erst im Rheinland selbst mehr Rechte verlangte (auf der Provinzialsynode 1844) und dann auf der Generalsynode 1846 in der

---

45. Vgl. Joh. Heckel, a. a. O., S. 451; heftige Ablehnung der rhein.-westfl. Kirchenordnung durch den König (vgl. Otto Hintze, Die Epochen des evangel. Kirchenregiments i. Preußen, H. Z. XCVIII, 1906, S. 108 ff.); Heckel 451, Anm. 4, Rede d. Königs 1. 3. 53; ebenda CO 13. 4. 43 „arge Mißgeburt“. Ebenda Anm. 6 CO 30. 1. 52, das „in sich kranke und unwahre“ Gebilde zu seinem höchsten Unwillen als Vorbild bei den Verhandlungen der evangel. Generalsynode zu Berlin gefeiert (Verh. 2. Teil, S. 116). Heckel ebenda, Anm. 8 CO an Eichhorn 18. 12. 46: Die Verfassung hätte gar nicht so besprochen werden dürfen.

46. Ausdrückliche Ablehnung des Bauens „von unten“ bei Ranke, Briefw. Fr. W. IV, S. 357 (gegen Bunsens Synodalpläne).

47. Urteil BH' P. M. IX, 323; s. u. S. 239. — Vgl. W. Beyschlag, C. J. Nitzsch, S. 364.

48. Vgl. Foerster, Landeskirche II, 25, vgl. mein Buch über Nicolovius.

Gesamtkirche sich durchsetzen wollte. Insofern sind die Kirchenkämpfe durchaus parallele und Vorspiel der politischen<sup>49</sup> auf dem Vereinigten Landtag 1847, bzw. den Tagungen der Provinzialstände 1845. Ja, das öffentliche Interesse, das die kirchlichen Streitigkeiten vor 1847 erregten, und die Leidenschaft, mit der sie von beiden Seiten geführt wurden, sind ohne Zweifel in erster Linie darin begründet, daß es damals eine Bühne für gesetzlich geregelte politische Auseinandersetzungen noch nicht gab, und daß darum der fiebernde politische Wille sich in der Pseudoform des Kirchlich-Religiösen auslebte. Daher auch die auffällige politische Terminologie im kirchlichen Gebiet damals.<sup>49</sup>

Es sei hier der späteren Darstellung nicht vorgegriffen, nur soviel zu der in Frage stehenden Synodalverfassung bemerkt, daß also die den Ultras verdächtige politische Parallele wirklich da war, daß aber ihre verunglimpfende unterschiedslose Bezeichnung „Demokraten“ für die Anhänger dieser kirchlichen Verfassung zu Unrecht geschah; denn die Parallele zum Politischen lag eben darin, daß es Liberal-Konservative, Konstitutionelle im strengen Sinne waren, nicht Demokraten (solche gab es, ähnlich wie auf dem Landtag, auf der Generalsynode nur wenig). Das gilt ganz besonders auch von Bethmann-Hollweg und seinem Bonner Kreis. Durchaus nichts Demokratisch-Nivellierendes wollte dieser mit seinem „von unten“, von der Gemeinde her, sondern allein, wie in seinem Staatsgedanken, das genossenschaftliche Element als gleich notwendig und damit gleichberechtigt neben dem rein obrigkeitlichen zur Geltung bringen.<sup>51</sup> Wie Stein im Staate, so forderte er in der Kirche nicht gegen sie, sondern um ihretwillen, zu ihrer Vervollkommenung ihre Verankerung im Volke. Streng liberal,

---

49. Vgl. Treitschke V, 351 ff., 360. — Vgl. Hans Rosenberg, Theologischer Rationalismus u. vormärzlicher Vulgärliberalismus, H. Z. Bd. 141, 1930, S. 497 ff., S. 525, Christentum und Fortschritt; denn „die Sache des Protestantismus ist die Sache der Freiheit und des Lichtes“, Gewissens-, Lern- und Lehrfreiheit, Pressefreiheit usw., S. 529 ff., Lichtfreundebewegung.

50. Verh. d. evang. Generalsynode z. Berlin, 2. 6.—29. 8. 46, S. 406 f., 422 f.; W. Beyschlag, C. I. Nitzsch, S. 292 f.

nicht demokratisch, wollte er nicht Ersetzung, sondern Ergänzung der Konsistorien durch Synoden.<sup>50</sup>

Nun gab es schon unter den Konstitutionellen in der Kirche viele Schattierungen und Gruppen, die weiter drängten. Erst recht war gewiß, daß für die hier (wie auf dem Landtag) nicht vertretenen großstädtischen Massen die Synodalverfassung in jeder Form nur politisches Mittel war, und daß sie, in der Kirche selbst an die Macht gekommen, das gebundene Wahlrecht wie die Bindung an Lehre und Regiment aufgelöst haben würden. Das sahen die Hochkonservativen und Lutheraner besser als die Konstitutionellen und Unionisten. Diese wollten dem zuvorkommen durch eine verantwortliche Beteiligung der Gemeinden am Kirchenregiment, jene durch die Starrheit der Lehr- und Theologienkirche (die gegebenenfalls auch gegen einen liberalen König-Bischof, wie man ihn für später erwarten mußte, sich zu wehren vermochte).<sup>52</sup> Die Frage, und damit das Urteil darüber, ob mit einer Verfassung sich die Substanz der Kirche wahren ließ, lag ähnlich wie die Frage, ob ein starkes Königtum mit ihr im Staat zu bestehen vermochte. — Der Gegensatz der beiden genannten Gruppen wurde 1846 ausgetragen oberhalb der entkirchlichten demokratischen Masse: es war hier die hochkirchliche feudalistische Gruppe mit ihrem Sprecher Stahl, dort die weit überwiegende Gruppe des gebildeten und besitzenden Bürgertums und der liberalen Aristokratie, repräsentiert in den Professoren, in der Vermittlungstheologie, mit ihren Sprechern Nitzsch und Bethmann-Hollweg. Also der Gegensatz zweier Schichten, die auch im Staate um die Macht rangen.

Wenn die Konservativen und mit ihnen der König die kirchliche Mittelgruppe und ihre Verfassungswünsche und

---

51. S. an Gerlach 17. 10. 44: BH. überschießt einen Bericht über die rhein. Provinzialsynode von 1844 (auf der es viel „katholischer“ zugegangen sei, als in der Predigerkonferenz zu Barmen!) mit der Bitte, „unsere Presbyterial-Verfassung nicht mit dem atomistischen Radikalismus oder dem Collegialsystem (der englischen Dissenters!) zu verwechseln.“ — Vgl. auch 1848 Kritik an Schwerins Urwahlenentwurf, BM. XII 1848, S. 25 ff.

52. Besonders deutlich in der zweiten Auflage von Fr. Jul. Stahl „Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten“, 1862 (1. Aufl. 1840); S. 443 ff. über die Stellung des Lehrstandes zum landesherrlichen Kirchenregiment; 435 ff.



erst recht die religiös Liberalen und Radikalen politischer Tendenzen beschuldigten, oder richtiger: sie um der politischen Konsequenzen willen fürchteten — so galt umgekehrt diese Anklage in noch weit höherem Maße gegen die Konservativen selbst und ihr Verhältnis zur Kirche.<sup>53</sup> Denn die Liberalen bedurften der Kirche nicht; für sie arbeitete die Zeit. Wohl aber die Konservativen; sie brauchten die Kirche, und zwar eine lutherische und orthodoxe Kirche. (Wo die durch Pietismus und Aufklärung hindurch gegangene Kirche nicht mehr orthodox war und auch ihre romantische Erneuerung sie nicht mehr dahin zurückgeführt hatte, mußte man sie wieder orthodox machen.) Die Konservativen erst gaben den religiösen Begriffen und kirchlichen Forderungen ihre aggressive politische Tendenz: den aller Religion innewohnenden politischen Sinn einer Bindung des Einzelnen und einer pietätvollen Haltung gegenüber der Wirklichkeit (den auch die „Pietisten“ wie Bethmann-Hollweg gegen das utopische, schrankenlose, das Individuum vergötternde Zeitalter behaupteten),<sup>54</sup> verengten sie auf die Forderung einer Unterwerfung unter eine ganz bestimmte, sehr zeitbedingte, in Wahrheit damals schon überholte politische Lebensform, den feudalistischen Obrigkeitsstaat, mit Patrimonialpolizei, Patronat usw. Die Konservativen kämpften um die Kirche also nicht bloß als um ein Bollwerk der unumschränkten Macht des Königtums (die sie unter einem anderen König später durchaus durch das Lehr-Amt einzuschränken bereit waren), sondern um die Kirche als die geistige Macht, von der sie die innere Sanktion ihres politischen Systems erwarteten.<sup>55</sup> Dieses System hieß: Autorität (aus Gott und seinen Ordnungen — vor 1640) gegen Freiheit (aus der Aufklärung und der französischen Revolution). Dazu mußten alle freiheitlichen Motive, die in Luther angelegt sind, sublimiert oder beseitigt werden, und ebenso mußte seine pietistische oder idealistische Interpretation und Fortentwicklung geleugnet und bekämpft werden. Dies leistete am reinsten die Staatstheologie

---

53. Beispiele dafür bei Ludw. v. G., Aufz., passim.

54. S. u. S. 243 f.

55. Dies wird am deutlichsten im System Stahls, s. u. S. 262 ff.

von Friedrich Julius Stahl,<sup>56</sup> in gröberen Denkformen und massiver, feudalistischer in den Folgerungen die Publizistik von Ludwig von Gerlach. — Die Auseinandersetzung des idealistischen Pietisten Bethmann-Hollweg mit dieser Religion und Staatslehre und sein eigenes „System“ wird unser nächstes Kapitel bringen. Hier sei seine Position in den vierziger Jahren, die für alles Spätere maßgeblich wird, noch genauer festgelegt.

### Die „Pietisten“ als politische Gruppe.

Die Unsicherheit des neuen Regimes wurde bald sichtbar in den schwankenden und sich widersprechenden Regierungshandlungen wie dem Friedensschluß mit Rom, der Amnestie, der Rehabilitierung Arndts und Jahns, der Heranziehung Alt-Liberaler wie v. Boyen und v. Schön usw., und daneben der Berufung der Hassenpflug, Stahl, Schelling, der Zurücknahme der von dem König bei der Huldigung gemachten mißverständlichen Ver-

---

56. Dazu vgl. Joh. Heckel, Der Einbruch des jüdischen Geistes, H. Z. Bd. 155, 1937, S. 528, Kritik des „christlichen Staats“, 529 der Legitimität, der Behauptung Stahls, daß die irdischen politischen Institutionen göttlich legitimiert seien (indem Stahl alles bestehende Verfassungsrecht heiligt durch die Zurückführung auf den allgemeinen göttlichen Herrschaftswillen: R. Ph. II 2, S. 176 ff. „nicht bloß der Staat überhaupt ist Gottes Gebot, sondern auch die bestimmte Verfassung und die bestimmte Person der Obrigkeit haben Gottes Sanktion“); S. 529 f., Kritik an dem einseitigen Verhältnis Herrscher—Untertan, als orientalisch, an dem Fehlen eines Gemeinschaftsbegriffs, einer Personengemeinschaft (wie sie in Luthers Reich-Gottes-Gedanken lebendig ist); S. 533 ff. Kritik am Staats- u. Rechtsgedanken „Gehorsam u. Carität“ anstelle der germanischen Staatsethik der Gemeinschaft und der Freiheit der Persönlichkeit. — Ebenso selbständig vorher Reinhard Hübner, Fr. Julius Stahl u. d. Protestantismus, 1928, S. 43 ff. u. 49 ff., Vergleich Luthers u. Stahls; beide entgegen dem demokratisch-rationalen Freiheitsbegriff für einen Begriff des Staates und des Gehorsams, der Sündhaftigkeit und Gebundenheit des Menschen voraussetzt, als den christlichen Staat. „Für Luther ist die Grundvoraussetzung allen staatlichen Lebens die Unterordnung, überall sah er im Staate gebieterische Vollmacht“; „der Christ ist verpflichtet, jeder Obrigkeit zu gehorchen, eben nur weil sie Obrigkeit ist“; „die Notwendigkeit einer über den Menschen schlechthin erhabenen Autorität, die Anspruch auf Gehorsam und Ehrfurcht hat, und nicht bloß dem Gesetze, sondern auch der realen Macht außer ihm, der Obrigkeit“ usw.

fassungsversprechungen und schließlich so unbeliebter Projekte wie das Ehegesetz, Sonntagsgesetze usw.<sup>57</sup> An diesem Schwanken war die Zusammensetzung der Regierung mit schuld. Friedrich Wilhelm IV., der jene Gegensätze in sich vereinen und überbrücken zu können glaubte, wählte, wie bekannt, zu Ministern nicht eigentlich seine engsten Freunde und Gesinnungsgenossen, sondern meist etwas liberaler gefärbte Männer: so neben den zwei Obengenannten Savigny und Eichhorn (dem einzigen Bürgerlichen!), später Arnim und Bülow, nach 1848 den von aller Parteischablone unabhängigen Manteuffel usw. Nur der General Thile I.<sup>58</sup> und Graf Anton Stolberg waren unter den Ministern eigentlich „Pietisten“ und zugleich Vertraute des Königs.<sup>59</sup> Und gerade Stolberg hat eine gegenüber den Ultras unabhängige, liberal-konservative Gesinnung sich bewahrt und zum „Guten“, d. h. zu maßvoller Fortbildung in Staat und Kirche geraten.<sup>60</sup> Die gleiche Stellung nahmen der nicht weniger fromme spätere Minister von Bodelschwingh,<sup>59a</sup> der selbstlose und tapfere Verteidiger der Sache des Königs auf dem Vereinigten Landtag, und der in freier Stellung einflußreiche von Senfft-Pilsach.<sup>61</sup> Zu den drei Letztgenannten hielt sich Bethmann-Hollweg,<sup>62</sup> den bald Savigny und Eichhorn in ihre Ministerien zu ziehen sich bemühten. Bethmann-Hollweg stärkte Stolberg in der gezeigten Richtung und versuchte über ihn auch den König in diesem Sinne zu beeinflussen.<sup>63</sup> — Gerade entgegen-

---

57. Treitschke V, 30 ff., 54 ff., 250 ff., 254 f.

58. Über die Selbständigkeit Thiles gegenüber den Gerlachs s. Fritz Hartung, Verantwortliche Regierung, Kabinette und Nebenregierungen im konstitutionellen Preußen, 1848—1918, Forschg. z. brandenbg. u. preuß. Gesch., 44 Bd., 1932, S. 3, Anm. 3 u. S. 7. — Zu Thiles Kirchlichkeit vgl. Gerl. Aufz. I, 251, 255 usw.

59. Treitschke V, 18 ff.

59a. BH vom Rheinland her bekannt, s. o. S. 153 f.

60. FN II, 124, 147; vgl. auch das oben Anm. 47 z. S. 110 genannte Buch von Otto Graf zu Stolberg-Wernigerode.

61. Treitschke V, 26 stellt ihn zu nahe an Ludw. v. Gerl.; BH in FN II, 124 f.; S. P. tritt für Boyen, Eichhorn, Savigny ein. S. auch oben S. 162 ff.

62. FN II a. a. O. Stolberg u. Senfft-Pilsach waren christliche Jugendfreunde BH'; auch v. d. Groeben gehört hierher. — Vgl. vom Leben am preußischen Hof, S. 219 ff. „Die Partei“.

63. FN II, a. a. O.; s. u. S. 195, BH' Memoire gegen den Ständeplan des

gesetzt wirkten auf Stolberg die Gerlachs ein (Ludwig von Gerlach forderte ihn auf, auf Grund der alten christlichen Brüderschaft sich ihm anzuschließen),<sup>64</sup> die ja zusammen mit den Voß, Kleist, Radowitz usw. vermöge der Stellung Leopolds von Gerlach bei Hofe und durch ihre Beweglichkeit und Zähigkeit auch direkt bald mehr Einfluß auf den König besaßen als die verantwortlichen Ratgeber, allerdings mehr durch verwirrende Kritik als durch positive Werke.<sup>65</sup> Den Gerlachs waren jene „Pietisten“ (wie sie diese Männer kritisch nannten) und zugleich gemäßigt Konservativen, war insbesondere auch Bethmann-Hollweg, der das persönliche Vertrauen des Königs genoß, sehr unbequem. Deshalb unternahm eben in dieser Zeit, von 1841 bis 1845, Ludwig von Gerlach umsichtig, aber nicht ohne Gewalt-samkeit, den erneuten Versuch, wie schon in den zwanziger Jahren, Bethmann-Hollweg (wie Anton Stolberg) in s e i n e kirchliche und politische Richtung hineinzuziehen. Auch sein Bruder Leopold v. Gerlach wirkte auf Bethmann-Hollweg in diesem Sinn ein.<sup>66</sup>

### Auseinandersetzung und Bruch mit Ludwig von Gerlach.

Diese ganze Auseinandersetzung, der Vorstoß Gerlachs und seine Abwehr durch Hollweg, ist prinzipiell so wichtig und für die spätere kirchliche und politische Stellung Bethmann-Hollwegs so entscheidend, daß wir sie näher betrachten müssen.<sup>67</sup>

Die größte Annäherung fand statt auf einer von Ludwig v. Gerlach zu jenem Zweck eingeleiteten g e m e i n s a m e n Reise Sommer 1842 zum Studium der Rheinischen Justiz-verfassung, die Gerlach interessiert, aber mit Voreingenommenheit gegen eine solche westlich-liberale Institution betrachtete.

---

Königs. Auch Senfft-Pilsach (s. S. 162), General Forstner (s. Kap. VII Anm. 4) u. v. d. Groeben (s. u. S. 316) waren Mittler.

64. FN II, 124.

65. Vgl. Fritz Hartung a. a. O., S. 5 u. 6 f., S. 13.

66. FN II, 168.

67. In diesen Jahren ist der Briefwechsel am regsten.



Auf dieser Reise, auf der neben dem unaufhörlich dozierenden und deduzierenden Gerlach der Freund Hollweg „auch einige Male zu Wort kam“, nahmen beide auch an kirchlichen Versammlungen teil, deren Eindruck Gerlach aber in seinen Vorurteilen gegen das Rheinland mehr noch bestärkte, als sie ihm nahm.<sup>68</sup> — An einer für Sommer 1844 geplanten gemeinsamen Reise nach England konnte Bethmann-Hollweg wegen Krankheit in seiner Familie nicht teilnehmen — das kam ihm bei der steigenden Gegensätzlichkeit nicht ungelegen —, und Gerlach mußte allein reisen.<sup>69</sup> — Als schließlich Ende 1845 Bethmann-Hollweg Gerlachs Werben endgültig sich versagt hatte, da ging Gerlach sofort ebenso temperamentvoll und entschieden zum Angriff gegen Bethmann-Hollweg vor, wie er sich vorher um ihn bemüht hatte. Und als die zwei großen kirchlichen Versammlungen von 1846 den Gegensatz unheilbar gemacht hatten, da gestand sich auch Bethmann-Hollweg den „Bruch“ mit den alten Freunden im Osten — also schon vor der Revolution von 1848, die beide gegen Aufruhr und Anarchie nochmals für einige Jahre zusammenführte.

Der Dissensus, der hier aufbricht, bleibt immer gefaßt in der Gemeinschaft „in Christo“, in der Einheit des Glaubens, die beide Männer bis zu ihrem Tode verbindet. Der Rahmen des Christlichen bleibt, auch von Gerlachs Seite oft ausgesprochen. Aber darunter lassen sich die schärfsten Gegensätze austragen. Gerlach<sup>70</sup> nämlich versucht immer „das feste prophetische Wort“ und die natürlichen Dinge“ als System, als indiskutabel und göttliche Ordnung in der Welt festzustellen; Hollweg<sup>71</sup> dagegen ist gerade umgekehrt bemüht, unterhalb „der Einigkeit im Geiste“ eine Differenz der Ansicht über „die mehr abgeleiteten Dinge“ von Staat und Politik zu begründen, sofern „die volle Wahrheit“ „als eine verborgene und zugleich fortgehend sich offenbarende“ nur der vermittelnden Gedankenarbeit sich erschließe und darum je nach unserer Subjektivität und Individu-

---

68. Ludw. v. G., Aufz. I, 312. — FN II, 125 f. — an Gerl. 17. 10. 44.

69. Ludw. v. G., Aufz. I, 351 ff. — vgl. ebenda 345 f.

70. Gerl. an BH 4. 11. 41; ebenda „gewisse pietistische Nebel“ hinderten die praktische Einigkeit.

71. An Gerl. 23. 8. 42.

alität verschieden erscheine, nicht zum Fluch, sondern „als eine heilsame Ausgleichung der persönlichen Beschränktheit“. Das nannte Gerlach <sup>72</sup> „subjektiven Gefühls Pietismus“, nicht geeignet, „die Schritte eines geistlichen Königs zu leiten“, während Hollweg dagegen <sup>73</sup> jenes „abstrakte System“ als gefährlicheren Führer erklärt und ihm (ganz er selbst) „den gesunden praktischen Verstand in Verbindung mit reinem, demütigem, betendem Herzen“ entgegenhält; mehr „Liebe zu echter Freiheit, weniger Vorliebe für vorgefaßte Meinungen“, auch kirchlich, gegenüber dem Rheinland, wünschte er. <sup>74</sup> Immer wieder forderte er gegen „die Subjektivität der Gefühls- und Geistesblitze“ Methode und „ruhige Verständigung“. <sup>76</sup>

Vorfeld der Auseinandersetzung war die Geschichtsanschauung: <sup>75</sup> Hollweg bittet Gerlach, in England doch nicht nur die Reste des germanischen Mittelalters, besonders die feudalistischen, zu sehen, sondern den modernen Staat seit 1688; weiter das Verhältnis von Recht und Evangelium, von Staat und Kirche: Gerlach stellt die These auf *de Deo praesente in iure*, <sup>77</sup> womit dann jede bestehende Ordnung als göttlich gerechtfertigt wird. Hollweg kämpft dagegen, in den Staat „eine Theokratie“ einzuführen, die nicht gottgewollt und nicht wirklich sei. <sup>78</sup> Er trennt den Staat vom Reich der Gnade und möchte einen Begriff des Rechts aufstellen, „der allerdings nicht ohne das göttliche Gesetz zustande kommt, aber auch demselben nicht durchaus korrespondiert“, <sup>79</sup> woraus sich dann die Forderung einer Weiterbildung des Rechts, seiner Vervollkommnung in der Zukunft ergibt, eine These von größten Konsequenzen! Kaum kann sich hierin Hollweg der Übermacht Gerlachs erwehren: <sup>80</sup>

72. Gerl. a. BH 4. 11. 41.

73. An Gerl. 10. 12. 41.

74. An denselben 8. 9. 44.

75. An denselben 13. 6. 44. — Gerl. an BH 25. 3. 44, London 24. 6. 44.

76. An G. 18. 7. 46.

77. An BH 4. 11. 41.

78. An G. 10. 12. 41. — 26. 10. 41.

79. BH zitiert gegen G. sehr bezeichnend aus dem N. T.: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“; „die weltlichen Fürsten herrschen und üben Gewalt; nicht so Ihr“. — S. auch a. G. 21. 10. 41.

80. An G. 8. 9. 44.

„Wenn ich mich nicht sogleich überwältigen lasse, so setze doch Du, lieber Freund, keine Verhärtung gegen die Wahrheit voraus. . . . Denn wie Lancizolle stets mit Kolbenschlägen überzeugen wollte, so fällst Du mit dithyrambischer Glut über Deinen Gegner her, dem über dem Glanz der Vision das ruhige Denken vergeht. . . . Wenn die Philosophen mit Recht sich in ihrem sukzessiven, abstrakten Denken schon des Worts ‚Gott‘ gern enthalten, weil die Fülle dieser Einen Vorstellung jenes unmöglich macht, so fürchtest Du nicht, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Vater unseres Herrn Jesu Christi in die Entwicklung des Rechtsbegriffs hineinzuziehen, daß man mit Luther sagen möchte: ‚Von dem Geschrei zittern Schwell und Balken gar, das Haus auch ganz voll Rauch’s und Nebel war.‘“

Auf den eigentlich religiösen Gegensatz zwischen beiden Männern führt ihre verschiedene Stellung zu den „Lichtfreunden“, <sup>81</sup> jener protestantischen Bewegung, die damals parallel mit den 1844 aus Anlaß der Ausstellung des heiligen Rocks zu Trier entstandenen Deutsch-Katholiken, <sup>82</sup> nicht ohne starken politischen Unterton, <sup>83</sup> die kirchliche Öffentlichkeit beunruhigte. Hier trat der alte Rationalismus, der in den unteren Schichten sich gehalten hatte, zutage. Ihren theologischen Führern, ehrbaren, aber geistig unbedeutenden Pfarrern, ging es dabei um die Frage nach der Göttlichkeit Christi, die seit David Friedrich Strauß’ Buch (1835) die weitesten Kreise beschäftigte. Selbstverständlich verwarf der fromme Bethmann-Hollweg deren Lehre und Gebaren mit nicht geringerem Abscheu als Gerlach. Die Frage war nur, wie die Kirche sich zu jenen zu stellen habe; und hier waren beide ganz verschiedener Meinung.

In die Tiefe des Gegensatzes führt der Vorwurf des „Romanismus“, den Hollweg gegen Gerlach wegen seiner Unuldksamkeit den Lichtfreunden gegenüber <sup>84</sup> erhebt. Sofort be-

---

81. Über sie vgl. Ferd. Kampe, Geschichte d. religiösen Bewegung der neueren Zeit, 4. Bde. 1852—60. — Ludw. v. G., Aufz. I, 350 ff. — Treitschke V, 350 ff. — Walter Breywisch, Uhlig u. die Bewegung der Lichtfreunde, in: „Sachsen und Anhalt“. Jahrb. d. Hist. Komm. f. d. Prov. Sachsen u. Anhalt. Bd. II, Magdeburg 1926.

82. Über sie Ev. K. Z. 1845 Sp. 17 ff.; 217, 224 usw.

83. Hans Rosenberg, a. a. O., gestützt auf Hundeshagen, Der Protestantismus (1847), S. 346, 515, gegen Treitschke V, 351 für den Charakter einer Mittelstandsbewegung bzw. einer Bewegung des Bürgertums.

84. Vgl. Aufz. I, S. 436 ff.

kannte sich Gerlach mit einem „Allerdings“ zu diesem Vorwurf. Wie er 1842, zur Zeit der gemeinsamen Rheinreise, sagte:<sup>85</sup> „meine Partei ist die der Evangelischen Kirchenzeitung, des verdrängten Erzbischofs von Köln, der Trieglaffer Konferenz, der separierten Lutheraner usw.“ (und wie Lancizolle damals klagte:<sup>86</sup> „es drücke ihn so, daß dem preußischen Staate so viel unbereute Sünden ankleben: Säkularisation, Unterdrückung ständischer Rechte usw.“), so heißt es jetzt im März 1845 an Hollweg:<sup>87</sup> er, Gerlach, fühle sich einsam unter den protestantischen Freunden, und unser Idealismus und Antinomismus müsse erst noch mehr durch Wislicenus, Ronge, Czarski und Consorten zu einer ehrlichen Insolvenzerklärung gedrängt werden, da „wir überall den Romanismus die großen Interessen des Reiches Gottes verteidigen lassen: in Polen, in Frankreich die Kirchenfreiheit gegen Kaiser Nikolaus und die Liberalen, in der Schweiz das Christentum gegen die Radikalen [im Sonderbundskrieg!], in Köln 1837 die Ehe gegen den Staat, — in Trier, in Breslau, in Posen 1844 die Anbetung Jesu Christi (denn davon ist eigentlich die Rede) gegen Ronge, Sintenis usw. — in Irland die protestantische Obrigkeit von Gottes Gnaden und zugleich die Katholizität der Kirche gegen romanistische Demagogen“. Oder wie Gerlach damals einmal sagte:<sup>88</sup> „Der Papst ist jetzt der Hauptverteidiger der Grundlagen des Protestantismus“; denn die rationalistischen Prediger dürften das Credo ablesen, obwohl sie es nicht glaubten, und die Lichtfreunde würden für sie eintreten wie ehemals Schleiermacher!

Bethmann-Hollweg konnte diese Fronten nie und nimmer als die echten von Licht und Finsternis anerkennen. Gegen diese falsche „Römische Katholizität“ der Objektivität und Exklusivität des Dogmas, der Tradition und der Legitimität stellte Bethmann-Hollweg als protestantisches Prinzip die subjektive Aufrichtigkeit und den Willen zur

---

85. Ebenda I, 305, vgl. 332.

86. Ebenda I, 302.

87. Ebenda I, 419.

88. Ebenda I, 431 u. 423; vgl. 501 gegen die Neander-Schleiermacher-sche Irrlehre von der inneren Kirche.



Gemeinschaft: „Die echte Katholizität<sup>89</sup> der Bruderliebe, der irenischen Aufrichtigkeit ohne alles Vertuschen der Gegensätze.“<sup>89a</sup> Gegen die „Partei“, die „Sekte“ (in letzter Konsequenz: gegen die Konfessionskirche) stellte er die wahre katholische Kirche. Dieser Gedanke der Katholizität ist, wie früher gezeigt, für Bethmann-Hollwegs Religion zentral.<sup>89</sup> Dieser Gedanke kommt zuletzt her vom radikalen Pietismus, von dem Spiritualismus Gottfried Arnolds, der in seiner „Unpartheiischen Kirchen- und Ketzerhistorie“ die echte Kirche der wahrhaft Gläubigen unter der Hülle der Hierarchie, des Dogmas und der theologischen Schulen aufsuchte, und Bethmann-Hollweg hat diesen Gedanken in sich aufgenommen, als er bei dem Spiritualisten Goßner seine Erweckung erfuhr (s. o. S. 66 f.). Jetzt wurde dieser sein Gedanke im Zusammenstoß mit dem neuen Konfessionalismus zum erstenmal polemisch; später auf dem Kirchentag 1857 hat er diesen Gedanken gegen Stahl öffentlich vertreten und damit eine Entscheidung unter den kirchlichen Gruppen herbeigeführt (s. o. S. 82 ff., bes. S. 84); und im Alter hat er den Gedanken gegen Gerlach selbst noch einmal wiederholt, als er diesem 1868 seine Übersetzung des Thomas a Kempis überschickte.<sup>90</sup>

Man sieht auch hier wieder besonders deutlich, wie ins kirchliche Gebiet die politischen Tendenzen hereinspielen: die rücksichtslose Reaktion bei Gerlach, seine Starrheit auf

---

89. S. o. S. 60 ff., S. 70 — der Gedanke stammt vom Spiritualismus Goßners; der Begriff scheint von Schelling übernommen zu sein, auf den BH. sich für seine Geschichtsanschauung bezieht Schelling, *Sämtl. Werke*, 2. Abtlg., 3. u. 4. Bd. (*Philosophie d. Offenbarung* 1840), Bd. IV, S. 323: „Die echte Katholizität“, d. i. die Kirche der Zukunft, die des Johannes, die die beiden früheren Stufen, Potenzen, in sich aufbewahrt.

89a. Im Brief an Gerlach 26. 11. 45.

90. An Gerl. 9. 4. 68: „... solange noch ‚Stund und Zeiten‘ sind, will ich gern mit Dir die Gemeinschaft in der Liebe Christi in concretester Weise und im weitesten Kreise, soweit uns in unserer Schwachheit vergönnt ist, suchen. Auch bleibe ich bei diesem Suchen keineswegs bei der sog. Union stehen, sondern schreite mir Dir in ächter „Katholizität“ fort bis zu der alten und neuen katholischen Kirche, nicht bloß in stiller herzlicher Verbindung mit gläubigen Katholiken, sondern auch in öffentlichem Zeugnis, wofür ich mich auf meinen Thomas a Kempis berufen darf.“ (Zum letzteren s. o. S. 79 f.)

religiösem Gebiete meint eigentlich das Politische: religiöse Gegensätze werden abgewiesen, weil sie dem Drängen der Zeit auf Einheit und Freiheit irgendwie entgegenkommen. Was sich bei ihm als religiöse Autorität und rein kirchliche Forderung gibt, ist doch typisch vermischt mit ständisch-feudalistischen Interessen gegenüber dem Einheitsstaat. (So in den Beispielen aus Rußland, Frankreich, der Schweiz, Irland — hier noch besonders interessant, sofern es sich zeigt, wie weit der romanisierende Protestant doch von der Wirklichkeit der katholischen Kirche entfernt bleibt!) Gerlach erweist sich hier wieder als Schüler des Konvertiten Haller, für den gerade die Festigkeit der katholischen Kirche das Bollwerk gegen die Revolution war. Nicht zu verkennen ist auch und ein politisches Moment, daß das Festhalten Gerlachs an der strengsten kirchlichen Lehre eine Form aristokratischer Existenz war, gerade in ihrem Widerspruch zum Zeitgeist, zu den Forderungen der Menge nach „Licht“, Aufklärung, Einheit und Freiheit. — Bethmann-Hollweg dagegen stand zu tief selbst in der deutschen Bildungswelt, im deutschen Idealismus, um nicht die echten Motive und damit die Aufrichtigkeit der Auseinandersetzung mit der überkommenen Form der Religion anzuerkennen, selbst in der derben rationalistischen Form der Lichtfreunde-Bewegung.

Von dem geschilderten Standpunkt aus wandte sich Gerlach im November 1845 (16. 11.), am Vorabend der zwei großen kirchlichen Versammlungen, zu denen Bethmann-Hollweg jetzt von Eichhorn und dem König zu maßgebender Mitarbeit berufen war,<sup>91</sup> an Hollweg, um ihm in den Arm zu fallen, daß er keine Synodalverfassung schaffe und darüber die Glaubensgegensätze vertusche. Es sei „eine tiefgehende, vielleicht die tiefste Frage der Zeit“. Gerlach hält für „die schwerste Gefahr, die unserer Kirche droht: Vertuschen, Ignorieren, Zurückstellen der so tiefgehenden Gegensätze (von Bethmann-Hollweg mehrfach angemerkt!), welche die Kirche zerreißen, um Raum zu gewinnen für die Entwicklung kirchlicher Verfassungsformen“. Schon drängten Lichtfreunde und Gläubige gemein-

---

91. S. u. S. 198 f. — Für Friedr. Wilh. IV s. nächste Anm.

sam auf diesen Weg hin, schon habe Bunsen (mit seinem Buch: Die Kirche der Zukunft, März 1845) das Signal gegeben, die heiligsten Kleinodien der Kirche preiszugeben und über ihre tiefsten Schäden mit burschikosem Leichtsinn hinwegzugleiten, um solchen Babelturmbau zu beginnen. Und doch seien gerade die freien Verfassungsformen der Reformation in der Schweiz, Frankreich, Berg usw. „aus einer scharfen Fassung der Lehre, aus einem compacten, vielleicht zu schroffen, dogmatischen Parteibewußtsein,<sup>92</sup> den damaligen Gegensätzen gegenüber, hervorgegangen“. Und alle Lebensregungen der evangelischen Kirche seit einem halben Jahrhundert seien „im Schoße der Parteien<sup>92</sup> — nie aber mit Ignorierung der Gegensätze“ erwachsen! (So konnte nur ein Konfessioneller urteilen, der in der pietistischen Erweckungsbewegung innerlich nie völlig gestanden hatte; s. o. S. 102 ff., 105).

Die Antwort auf diese letzte Warnung Gerlachs bringt Hollwegs Schreiben vom 26. 11. 45, in dem er, schon an der Verständigung verzweifelnd, noch einmal „mit dem im Herrn verbundenen Bruder zumal in unseren Tagen der Verwirrung die Einigkeit im Geiste suchen“ will, „soviel es nach unserer Gebrechlichkeit möglich ist“. Hier geht Hollweg zum Angriff über und erhebt gleich gegen Gerlach die Anklage, daß er durch seine theokratische Dogmatik die Gegensätze schärfe und zu Parteien (!) entwickle, die den Zerfall der Kirche in Sekten (!) müßten befürchten lassen. Die Gebrechen aber auch der besten Sekten kenne er, Hollweg, von der Schweiz her wohl und wisse, daß nach der Spaltung „die redlichsten Bemühungen der edelsten Evangelisten, ja selbst gemeinsame Gnadenerweisungen des Herrn, die Katholizität (!) nicht wiederbringen“. Ganz anders findet Hollweg bei den Reformatoren „das gerade Gegenteil“

---

92. Auch gegenüber dem König, der ihm seinen Gedanken, die deutsche evangelische Kirchenkonferenz „zu einer National-Synode zu instradieren“ vorträgt, behauptet Gerlach damals (10. 11. 46): „Das nächste Bedürfnis sei innerer Krieg — nur innerhalb der Parteien seien lebendige Organisationskeime . . . (Hinweis auf) die Entstehung der Genfer Formen aus einer in Lehre und Glauben fest in sich geschlossenen und ausschließenden Partei“ (Aufz. I, 434 f.) — vgl. ebenda 496, „die freie Verfassung der Lande Cleve-Berg sei . . . erwachsen aus dem konkretesten, positivsten, protestantischen Bekenntnis“. — Vgl. Anm. 39 und 40.

jener Sektenbildung, „nämlich neben dem eifrigen Streben nach reiner Schrifterkenntnis eine echte Katholizität (!), die, wo nur irgendmöglich, das brüderliche Band zu erhalten sucht“. Eine große, aber betrübliche Ausnahme mache das Verhältnis der Lutheraner und Reformierten, in das „neben dem berechtigten, weil aus der menschlichen Beschränktheit hervorgehenden Triebe, Eine Seite der Wahrheit in Erkenntnis und Leben vollständig auszubilden“, von Anfang an sehr viel Sündliches eingemischt gewesen sei. Daher bekennt sich Hollweg zum guten Recht der Union,<sup>93</sup> „welche die zurückgestoßene Bruderhand über der gemeinsamen Katechismuswahrheit wieder ergreift, unbeschadet des Rechts, die reformierte und lutherische Auffassung des Dogmas festzustellen und weiter zu entwickeln“. Obwohl Hollweg auch hier glauben möchte, daß der Theologie der Zeit ganz neue Aufgaben gestellt seien.

Den Vorwurf Gerlachs, daß er die Gegensätze vertusche, weist Hollweg zunächst aus ganz innerreligiösen Gründen zurück, leugnet also den Zusammenhang mit dem Verfassungsprojekt — wobei ihn freilich die Wärme seines Gefühls und sein Gerechtigkeitssinn immer wieder auf die Seite des Friedens führt. Er lehnt die Streitschrift Hengstenbergs<sup>94</sup> ab, die dieser gegen die Schleiermacherianer gerichtet hatte, weil diese (und eine mittlere Gruppe um Eylert und Dräsecke) in grundsätzlichen Erklärungen gegen die Orthodoxie und ihr Verhalten gegenüber den Lichtfreunden protestiert hatten. Hengstenberg halte seinen Gegnern, Schleiermachers Schülern,<sup>94</sup> die doch über den ganz persönlichen Standpunkt ihres Meisters weit hinaus-

---

93. S. o. S. 139 f., besonders an Hundeshagen 28. 1. 53.

94. Die Orthodoxen hatten in zahllosen Erklärungen (s. Anm. 95) den Lichtfreunden der Kirchengemeinschaft aufgesagt; dagegen die Schleiermacherianer, Jonas, Sydow, aber auch Männer der Mittelpartei wie Bischof Eylert, Dräsecke u. a. am 13. 8. 45 Protest erhoben; gleichzeitig die Magistrate der größeren Städte. S. Treitschke V, 354 f.; Rosenberg a. a. O. — Gegen diese Mittelgruppe wieder noch stärker die Orthodoxie: Hengstenberg in seiner *Evangel. KZ.* Bd. 37, 1845, Nr. 84/86, Sp. 761 ff.: die Erklärung vom 15. August. Auch als Separatdruck erschienen: der Herausg. d. *ev. KZ.* gegen die Erklärung vom 15. Aug. Berlin 1845, — gleichzeitig: Friedr. Jul. Stahl, zwei Sendschreiben an die Unterzeichner der Erklärung vom 15. bzw. 26. Aug. 1845, Berlin 1845.



geschritten seien, die ganze Heterodoxie Schleiermachers vor und verdächtige sie dadurch vor der Gemeinde; das sei ganz „unkirchlich, unkatholisch“, weil Hengstenberg dabei „das Bedürfnis der Kirche“, deren brauchbare Glieder jene seien, ganz aus den Augen verloren habe und „den dogmatischen Schulstreit“, richtiger das „Schulgezänk“ ganz in den Vordergrund gerückt habe. — Die „gemeinsame Katechismuswahrheit“ als Kern der Lehre und das praktische „Bedürfnis der Kirche“, das sind die beiden Richtpunkte, nach denen Hollweg die Einheit der Kirche zu erhalten hoffte.

Dementsprechend seine Stellung in der Bekenntnisfrage. Immer neu bemüht er sich, die Vereinbarkeit von Freiheit und Positivität innerhalb der Kirche, von Duldsamkeit und Festhalten am Kern der Lehre als evangelisch nachzuweisen. Auch er wünscht Grenzziehung, aber freilich nicht geschaffen durch Parteien wie durch die „tumultuarischen Proteste“ der Orthodoxie gegen die Lichtfreunde in Hengstenbergs Evangelischer Kirchenzeitung,<sup>95</sup> sondern in geordneter Weise durch das Kirchenregiment, dessen Ohnmacht und Trägheit er bedauert. So ungesund es wäre, die Gemeinden Irrlehrern zu überlassen, „so wäre es doch in dem gegenwärtigen Notstand der Kirche das größte Unheil und gewiß wider des Herrn Sinn gehandelt, die Kanzeln durch ein allgemeines Glaubensgericht zu purifizieren“. Wie man jederzeit das irrende Gemeindeglied tragen müsse, so hier den Lehrer selbst in Hoffnung und Geduld und mit steter Bezeugung der Wahrheit ihm gegenüber. Würden sich die Irrlehrer freilich zu Reformatoren aufwerfen, wie Uhlig usw., wollten sie durch ihr Wirken außerhalb der Grenzen ihres Pfarrbereichs den Grund der Kirche umstürzen, so hätten sie sich nicht zu beklagen, wenn die Kirche, und zwar durch ihre legitimen Organe, nicht durch orthodoxe Heißsporne,<sup>95</sup> sie zurück-, und wenn sie nicht nachgäben, schließlich ausweise.

Dementsprechend auch Hollwegs Stellung in der Verfassungsfrage. Wolle er auch die Gegensätze „nicht unbe-

---

95. Vgl. E. K. Z. 1845. Bd. 36/37 Sp. 71, 74, 78, 157, 159, 163, 197, 222, 230, 244, 375, 580, 741 usw. — Diese Erklärungen waren meistens von oben organisiert. — Bericht Sp. 33 ff.

dingt“ vertuscht haben, so erhoffe er doch von einer neuen Kirchenordnung oder Verfassung (worin auch der evangelische König, nach seinen Wünschen, noch eine sehr wesentliche wenn auch nicht die bisherige Stellung einnehmen werde<sup>96</sup> allerdings viel. Erstens weil die bestehende Konsistorialverfassung, für die Gerlach eintritt, auch nach dem Zeugnis ihrer Anhänger durch und durch faul sei, zweitens weil er eine Überweisung aller kirchlichen Geschäfte von den noch damit befaßten Regierungsabteilungen an die Konsistorien in Verbindung mit Personalveränderungen (wie Gerlach will) nicht für ausreichend halte, vielmehr drittens eine Erfrischung des kirchlichen Lebens durch Heranziehung der Gemeinden zu angemessener Mitarbeit — zu Unrecht von den Verächtern der Presbyterialverfassung „Pöbelherrschaft“ genannt! — für unerläßlich halte.

Dies Bekenntnis war nun gewiß für Ludwig von Gerlach ein Greuel, da ihm doch diese Verfassung ebenso schlimm schien wie aller politische Konstitutionalismus, und damals, vor dem Vereinigten Landtag, ein Weg zu dieser Verderbnis. Eine Verständigung zwischen beiden Männern war nicht mehr zu erreichen. Hollweg wollte in tiefer duldsamer Frömmigkeit keinen, der guten Willens ist, der dem Evangelium sich noch öffne, von der Kirche ausschließen, und die Frömmigkeit zu beleben, war ihm auch die neue Verfassung ein Mittel. Darüber hinaus hoffte er durch die Verfassung die kirchlichen Gegensätze überwinden zu helfen, insofern er der Meinung war — ganz analog seiner Gedanken über Schwurgerichte —,<sup>97</sup> daß kirchliche Parteien dem Urteil des Kirchenregiments über die Kirchlichkeit einer Lehre oder eines Verhaltens um so gewisser sich unterwerfen würden, als sie selbst durch ihre Vertretung am Regiment und damit an solcher Urteilsbildung beteiligt wären.<sup>97</sup> Für ihn war

---

96. Dazu vgl. unten S. 207 (Rhein. Provinzialsynode 1844).

97. S. u. S. 194 — vgl. Verh. d. Ev. General-Synode 1846: S. 576 ff. über die Beteiligung der Provinzialsynoden an disziplinarischen Entscheidungen des Konsistoriums; S. 580 f. BH. dazu: Das Kirchenregiment habe „das wahrhaft Gemeinsame in der Kirche zu vertreten“, wie die Obrigkeit im Staate. . . diese fordere, wo das Recht ungewiß sei, „ein Zeugnis darüber aus der Gesamtheit, bei der Gesetzgebung durch Zuziehung der Stände, bei dem Gericht nach dem altdeutschen Grundsatz durch Zuziehung von

„Gemeinschaft das Grundgesetz der Geisterwelt“. „Im Heiligtum des Geistes begibt sich noch täglich das Pfingstwunder der Sprachvereinigung“.<sup>98</sup> — Gerlach dagegen zog scharfe Grenzen, stellte „das compacte, schroff dogmatische Parteibewußtsein“<sup>99</sup> gegen jede Weitherzigkeit, gegen den alten und neuen Rationalismus, und jede Liberalisierung der Verfassung erschien ihm als eine Untergrabung der objektiven Grundfesten der Kirche durch die Subjektivismen und den Unglauben der Masse; damit aber eine Erschütterung der Gesellschaftsordnung und des Staates überhaupt, für deren Anerkennung ihm die Kirche Voraussetzung war. Die Lehre der Kirche wie das an sie gebundene Kirchenregiment forderten für ihn gerade als fremde gegebene Größen Autorität, gerade für den nicht an ihrer Stabilisierung Beteiligten. Gerlach schrieb damals in bezeichnender Dreiheit:<sup>100</sup> Über „die Unfehlbarkeit der Kirche“, über die Erhaltung der Patrimonialgerichte (seinen „Sommernachts-traum“) und gegen die Anerkennung der liberalen Reform-Gesetze von 1807/20 als Recht („Patriotismus als Laster“!). — Hollweg erkannte genau, in welche Isolierung dieser Standpunkt den orthodoxen, hochkonservativen Gerlach führen mußte: „Du machst die gewaltsamsten Anstrengungen, die Scheidewand zu durchbrechen, die Menge draußen zum Stillstehen und Hören zu bringen; aber nur das Echo Deiner Stimme schallt Dir aus dem Munde weniger Gleichgesinnter zurück; die Menge erwidert Deine gewaltsame Liebe selbst mit Haß“.<sup>101</sup> Gerlach wiederum erkannte die Schwäche der Position Hollwegs genau, und er

---

Urteilern aus der Gemeinde, den Schöffen.“ „Dies Verfahren sichere denn auch dem Urteil selbst eine allgemeine Anerkennung, und müsse eine den Glauben stärkende Rückwirkung auf die dabei beteiligte Gemeinschaft und ihre Glieder üben“. (Das steht im tiefsten Widerspruch zu Stahls Anschauung von der fremden, gegebenen Obrigkeit, der zu gehorchen ist, die er ebenda vertritt) — ebenso BH's theologischer Freund Nietzsche gegenüber Gerlach: „Das in der Luft schwebende Kirchen-Regiment sei unmöglich; die Gemeinden müßten daran teilnehmen, das Amt erziehe und zügle die Menschen; wir bedürften einer Presbyterial-Verfassung“ (G. Aufz. I, 496) — S. dagegen Stahl u. Anmerk. 162.

98. An G. 18. 7. 46.

99. S. die Zitate 92.

100. G. Aufz. I, 478; 470 ff.; 476.

101. An G. 18. 7. 46.

hat sie wohl mit dem treffendsten Wort charakterisiert, das über unseren Bethmann-Hollweg je gesagt worden ist: Hollweg gleiche dem Aristides, den die Athener verbannten, weil er von Allen für den Gerechtesten erklärt wurde.<sup>102</sup>

Die praktische Konsequenz dieser Auseinandersetzung war die Stellung der beiden Männer zur preußischen Generalsynode Sommer 1846. Die Synode entschied sich im Sinne Bethmann-Hollwegs: in der Frage der Lehre für eine Bekenntnis-Union, in der Verfassungsfrage für eine Verbindung von Konsistorial- und Synodalverfassung.<sup>103</sup> Bethmann-Hollweg hatte die Synode mit vorbereitet und in diesem Sinne auf ihr gewirkt, Gerlach ihre Einberufung bekämpfte, Stahl in seinem Sinne unerbittlich gegen die Mehrheit gestritten, während Gerlach<sup>104</sup> in der ganzen Zeit auf Sprengung der Synode hinarbeitete und schließlich die Ratifizierung ihrer Beschlüsse durch Einwirkung auf den König verhinderte.

Und indem es Gerlach nicht gelang, Bethmann-Hollweg damals in seine kirchliche Parteikonstellation zu ziehen, war damit auch eine politische Entscheidung gefallen. Auch das wurde beiden hier und während und durch die Generalsynode klar. Ausdruck dafür ist Bethmann-Hollwegs großer Brief an Rappard<sup>105</sup> im Dezember 1846 — eigentlich eine Abhandlung, bestimmt für Ludwig von Gerlach als Erwiderung auf dessen Aufsatz über Kodifikation vom Januar dieses Jahres.<sup>106</sup> Hier formuliert er seine kirchliche und politische Stellung gegen die Orthodoxie und gegen einen reaktionären Konservatismus

---

102. FN II, 126 Anm.

103. S. die mehrfach zitierten Verh. — Darstellung i. Bd. II.

104. L. v. G. Aufz. I, 452; besonders Anm. 1 ebenda: „Meine ganze Aktion in dieser Zeit ging auf Sprengung der Synode und dann auf Nichtbestätigung ihrer Schlüsse; letzteres wurde erreicht.“ — Leopold v. G., Denkw. I, 777: Die Generalsynode, „wo es mir und Ludwig nach einem Diner in Charlottenhof gelang, die Bestätigung zu hintertreiben“.

105. Vgl. FN II, 169. Dieser Brief u. Gerl. Randbemerkungen dazu „das erste Dokument eines Bruches, der durch die Revolution von 1848 nur vorübergehend aufgehalten, sich in der Zeit der Reaktion vollziehen mußte.“ — „Der tiefere Grund der Differenz“ liege, sagt BH hier, im Religiösen, der Frage nach Ausschließlichkeit oder Gemeinschaft.

106. G. Aufz. I, 436 ff.



(vgl. zur Kirche o. S. 93f., zum Staat u. S. 241ff.). Bald darauf, zur Zeit des Vereinigten Landtags 1847, den Bethmann-Hollweg als einen möglichen, wenn auch gefährlich umständlichen und verwirrenden Weg zum Konstitutionalismus begrüßte und dessen Forderung nach Periodizität er als selbstverständlich unterstützte, während Gerlach eben damals bedauerte, daß Preußen „den Krieg gegen den Konstitutionalismus“ wie in Kurhessen, Hannover usw. nicht mit mache,<sup>107</sup> — schrieb Bethmann-Hollweg erstmals seine eigenen Gedanken über „das Verhältnis von Staat und Kirche“ und über den „christlichen Staat“ nieder,<sup>108</sup> der sich von dem „christlichen Staat“ des Königs, der Gerlachs und Stahls<sup>109</sup> weit unterschied. Wir werden diese Gedanken Bethmann-Hollwegs später ausführlich würdigen (s. das folgende Kapitel).

Daß damals, in der religiös-kirchlichen Auseinandersetzung von 1845/46 wirklich der entscheidende Gegensatz zwischen Bethmann-Hollweg und Ludwig von Gerlach und damit den Christlich-Konservativen erreicht war, das beweist auch die Äußerung Gerlachs<sup>109</sup> bei dem offenen Bruch Bethmann-Hollwegs mit den Konservativen in der Reaktion Ende 1851: Schon damals, bei der Generalsynode 1846, sagte jetzt Gerlach, hätten sie sich von Hollweg trennen müssen !! Und auch in der brieflichen Aussprache 1851/52 zwischen beiden christlichen Freunden und politischen Gegnern wies Gerlach auf 1846 zurück. Dabei hielten auch jetzt die beiden „in treuer Bruderliebe“ die christliche Verbundenheit aufrecht: Gerlach wünscht Hollweg „des Herrn Licht auf seinem Weg“ und — christlich und sehr selbstbewußt zugleich, durchdrungen vom Besitz der Wahrheit — will er ihm nur sagen, daß er, „wie 1846 und mehr als damals, die Hoffnung (auf Verständigung) festhalte. Es sind ja nur noch wenige Stunden“ (auf Erden) (8. 4. 52). Auch Hollweg bekennt

---

107. Ebenda 456 (aus einem Brief Leopolds).

108. Beides in „Plan einer konservativen Zeitung“ 1847; und in „Trennung von Staat und Kirche“, projektierte Erklärung 1847. In Auseinandersetzung mit den Verhandlungen des Allgemeinen Landtags über Juden und Dissidenten und mit Stahls „Der christliche Staat“, zuerst in E. K. Z. 1847.

109. Mitgeteilt FN II, 172.

sich zu dieser Hoffnung, wenn es ihm auch schwerer werde, „an eine Verständigung hier zu glauben“. Indem Gerlach an 1846 erinnere, deute er „auf die Tiefe der verschiedenen Auffassung, die uns trennt“. Weniger selbstbewußt und bescheidener als jener fährt Hollweg fort: „Ach, daß wir das Wunder göttlicher Weltlenkung verstünden, nach der alle in unserer Sünde und Beschränktheit begründeten Gegensätze Ihm dienen müssen, wir würden bei allem Eifer des Kampfes den Gegner besser lieben und erhörlicher für ihn beten können. Ich ringe danach und denke, Du tust es auch. Erlangten wir's, das wäre ächte, nicht Römische ‚Katholizität‘.“ (12. 4. 52.)

### Bethmann-Hollweg und das Ministerium Savigny.

In diesen Jahren war, wie erwähnt, mehrfach versucht worden, Bethmann-Hollweg in die Ministerialverwaltung zu ziehen. Sein alter Lehrer Savigny hatte, wenn auch zögernd, im Winter 1842 das neugeschaffene Ministerium für Gesetzgebung<sup>110</sup> übernommen; dazu hatte ihm Bethmann-Hollweg, auf seine Anfrage, nicht widerraten,<sup>111</sup> obwohl er „in der Verworrenheit der Zustände und bei der Milde, um nicht zu sagen Schwäche von Savignys Charakter“ die kommenden Schwierigkeiten voraussah. Savigny machte nun Bethmann-Hollweg den Vorschlag, als Geh. Oberjustizrat in seinem Ministerium sein alter ego zu werden, wobei er gleichzeitig Ordinarius in der Berliner Fakultät mit allen Freiheiten sein könne. Senfft-Pilsach und die anderen Freunde drangen in Bethmann-Hollweg, den Ruf anzunehmen, damit er Savigny und überhaupt die liberale Seite des Staatsministeriums unterstütze, und besonders, damit er in Berlin an-

---

110. Über Savignys Ministertätigkeit s. A. Stölzl, Brandenburg-Preussens Rechtsverwaltung u. Rechtsverfassung 1888, Bd. II, 527—628. — Über Savignys Unzulänglichkeit als Staatsmann Treitschke V, 136 f.

111. FN II, 122 f.

wesend seinen Einfluß auf den König im selben Sinn gebrauchte. Bethmann-Hollweg aber schlug die dringende Bitte Savignys aus, da er seiner ganzen Vorbildung nach „der wissenschaftlichen Medizin näher stehe als der preußischen Justiz“. Nur zu Gutachten für Savigny ließ er sich gewinnen; so für ein Preßgesetz (1845)<sup>112</sup>, das die Zensur ablösen sollte — Bethmann-Hollweg schlug Schwurgerichte als Preßgerichte vor und wies in seinen Motiven darauf hin, daß sein Gesetz der Presse mehr Freiheit geben würde, demgemäß auch sonst, besonders durch Reichsstände,<sup>116</sup> ein freiheitlicher Fortschritt unvermeidlich sein würde. Obwohl der König den Entwurf würdigte, kam gar nichts zustande. Ebenso lieferte Bethmann-Hollweg ein Gutachten für das Ehegesetz,<sup>113</sup> wo er vermittelnd votierte — er war der Meinung, daß der Staat nicht überstürzt die freiere Auffassung des preußischen Landrechts revidieren dürfe, daß er dem religiös-sittlichen Zustand der Bevölkerung nicht vorseilen dürfe, da das Gesetz nur wirksam werden könne, soweit es in seinen Motiven verstanden und in der sittlichen Überzeugung des Volkes wirklich verwurzelt sei. Auch dies Gesetz kam über lange Beratungen nicht hinaus.

Nachdem Bethmann-Hollweg nicht gekommen war, nahm Savigny nun unpolitisch vornehm seinen ehemaligen Schüler Ludwig von Gerlach, dessen Einfluß eben Bethmann-Hollweg kompensieren sollte, kommissarisch in sein Ministerium, das dadurch innerlich gespalten, noch mehr an Aktionskraft verlor. Denn Gerlach glaubte „in seinem Haller-Hegelschen Eklektizismus“ dem Nur-Historiker Savigny weit überlegen zu sein<sup>114</sup> und schadete ihm dabei durch seine Schroffheit, etwa bei Beratung des Ehegesetzes im Staatsrat<sup>115</sup> gegen den Prinzen Wilhelm und die Mehrheit der liberalen Beamtenschaft, mehr als die Ressort-eifersucht des Justizministers Mühler und seines Helfers Uhden.

---

112. Acta 19; FN II, 145 ff.; vgl. Treitschke V, 190 ff.

113. Acta: Entwürfe zum Ehegesetz Nr. 123 u. 69 V — vgl. mit P. M. XI 1858 S. 120 u. Anm. 2 ebenda.

114. G. Aufz. I, 300, 302, 307, 310, vgl. m. FN II, 125.

115. G. Aufz. I, 321 ff.; Treitschke V, 250 ff., 252 ff.

## Bethmann-Hollweg und das Ministerium Eichhorn und die Kirchenpolitik des Königs.

Der König hatte noch weitergehende Pläne mit Bethmann-Hollweg. Bei einem Aufenthalt Hollwegs im März 1845 in Berlin entwickelte er diesem seinen Plan, die vereinigten Provinzialstände als Landtag zu berufen, und noch ausführlicher seine Kirchenverfassungspläne einer Episkopalkirche, der er dann als „den rechten Händen“ seine Kirchengewalt zurückgeben könnte und damit den jetzigen Notstand der Kirche beenden usw.<sup>117</sup> Der Ständeplan des Königs war Bethmann-Hollweg gänzlich neu, und er enthielt sich darum, dem König persönlich gegenüber, zunächst eines Urteils. Erst nachträglich, im Sommer dieses Jahres, sprach er sich in einem Memoire an Stolberg entschieden gegen die „monströse“ Halbheit dieses Projekts aus.<sup>118</sup> — Die kirchlichen Pläne des Königs waren Bethmann-Hollweg, wie oben berichtet, schon seit 1840 durch Bunsen bekannt. Aber auch über sie enthielt er sich, seiner Art nach, zunächst eines Urteils. Daraus mochte der König um so mehr auf einen günstigen Eindruck schließen, als, wie Bethmann-Hollweg vermutet, gewiß Bunsen ihm schon angedeutet hatte, daß Bethmann-Hollweg dem Plan nicht gänzlich zuwider sei. So kam es, daß der König ihn damals zuletzt zum Nachfolger Eichhorns, mit dem er offenbar nicht zufrieden war und jedenfalls ohne engen Kontakt,<sup>119</sup> bestimmte. Und Eichhorn, der davon in Kenntnis gesetzt und dem nicht entgegen war, trug Bethmann-Hollweg zur Vorbereitung die Direktorstelle in seinem Ministerium an (das entsprach dem späteren Staatssekretär, den das

---

116. Ebenso BH schon 1843, als Eichhorn erst durch Perthes eine Regierungszeitung zu gründen unternahm, dann Artikel in Zeitungen schreiben ließ; BH schreibt dem Minister, daß der Zeitpunkt eingetreten sei, wo die Regierung nicht mehr durch Erklärungen, sondern nur durch Handlungen wirken könne (Reichsstände!), FN II 137.

117. FN II, 147 f.

118. Zufällige Gedanken zu des Königs Projekt der vereinigten Landtage, Stolberg übergeben 1845; — zur ständischen Frage. Beides Acta 19.

119. Sehr deutlich G. Aufz. I, 290, der König hat Eichhorn ein Jahr lang nicht näher gesprochen.



Kultusministerium erst später erhielt).<sup>120</sup> Bethmann-Hollweg zögerte.

Inzwischen warnten ohne Zweifel die Gerlachs den König vor Bethmann-Hollweg, der ihnen mit seinen Synodalplänen ja noch gefährlicher schien als die Demokraten.<sup>121</sup> Als nämlich im Spätsommer desselben Jahres der König zum zweitenmal an den Rhein kam,<sup>122</sup> um auf Bunsens Betreiben mit Viktoria und Albert von England zusammenzutreffen, um mit ihnen und Metternich über seine Ständepläne sich auszusprechen und um am Beethoven-Fest in Bonn teilzunehmen, kam die Sache wieder zur Sprache. „Ich freue mich, daß Sie in den sauern Apfel beißen wollen!“ empfing der König Bethmann-Hollweg und meint damit seinen Eintritt als Direktor in Eichhorns Ministerium. Er wünsche aber, ehe er die darauf bezügliche Kabinettsordre, die ihm seit zwei Monaten vorliege, zeichne, sich zu vergewissern, ob Bethmann-Hollweg seine Ideen über die Verfassung der evangelischen Kirche vollkommen gefaßt hätte, da er deren Ausführung Eichhorn und ihm anvertrauen wolle. Bei dem fast einstündigen Vortrag ließ der König Bethmann-Hollweg nur wenig Zeit, ihm zu sagen, worin er einverstanden sei und worin nicht. Bei seinem ausführlichen Bericht an Eichhorn mußte Bethmann-Hollweg deshalb betonen, daß der König wohl seinen achtungsvoll ausgesprochenen Dissensus nicht ganz gefaßt haben möchte — dieser betreffe den Titel „Bischöfe“ und die Weihe durch Bischöfe der „Brüder-Unität“ (mit der der König sich jetzt an Stelle der früher gewünschten Weihe durch anglikanische Bischöfe begnügen wollte!), dieser Dissensus bedeutete im Grunde eine Ablehnung eben der eigentümlichen Ideen des Königs! Im übrigen erklärte Bethmann-Hollweg sich damals bereit, versuchsweise an den Geschäften des Ministeriums teilzunehmen.

---

120. Erst 1861 Lehnert, s. Reinhard, Lüdicke, Die preußischen Kultusminister und ihre Beamten, Stuttgart-Berlin 1918, S. 14 f. — BH war vorgesehen als Direktor der evangelisch-geistlichen Abteilung, Ladenberg wäre dann auf die Unterrichtsabteilung beschränkt worden. (Das gleiche Angebot 1850!)

121. Vgl. oben S. 173.

122. FN II, 150, vgl. Treitschke V, 604.

Der Grund für Bethmann-Hollwegs Zögern war ein zweifacher: einmal seine Abneigung gegen den „Beamten“ Eichhorn, zum andern eben dieser grundsätzliche Dissensus zum König. Der König suchte im Grunde nur jemand, der willig war, seine eigentümlichen Pläne aufzunehmen und durchzuführen: der politische Kern dieser Pläne aber war das „von oben“ (das geistliche Gottesgnadentum des Bischofsamtes)<sup>123</sup> im Gegensatz zu Bethmann-Hollwegs „von unten“ (die Beteiligung der Gemeinden in aufsteigender Ordnung der Synoden). Und in diesem „von oben“ waren, wie sich noch oft zeigen sollte, Gerlach, Stahl, Hengstenberg mit dem König ganz konform,<sup>124</sup> auch wenn sie das barocke mittelalterliche Kleid seiner Vorstellungen nicht übernahmen und mehr eine geistlich-orthodoxe Verdichtung der bisher mehr juristischen Konsistorien im Auge hatten.<sup>124</sup>

Eichhorn,<sup>125</sup> ursprünglich ein Schüler Steins, dann hochverdient um den Zollverein, hatte als Kultusminister wenig Erfolg. Obwohl er ursprünglich durchaus zur liberalen Seite des Staatsministeriums gehörte, wurde er doch bald der bestgehaßte Mann der Regierung und mußte bei der Revolution sofort geopfert werden. Daran war die kleinliche, auch von Bethmann-Hollweg gerügte, oft taktlose Art schuldig, wie er die Hochschulen bevormundete, die noch die schonsame Hand Altensteins gewöhnt waren, und sein vergeblicher Versuch, im Sinne des Königs die Volksschulen vom entkirchlichten Zeitgeist zu lösen,

---

123. Vgl. Ranke, Briefwechsel, S. 357. — Vgl. Joh. Heckel, Ein Kirchenverfassungsentwurf Friedr. Wilh. IV v. 1847, S. 444 ff., S. 445 „Apostolische Legitimitäten“ (nach Heckel eine Mischung von altreformierter Anschauung von der Apostolizität der Kirchenverfassung und dem politischen Legitimitätsgedanken).

124. Leop. v. Gerlach., Denkw. I, 585: bezeichnend sein Programm v. Jan. 1851: „Im Innern sind zwei große Zwecke zu verfolgen bei der Restauration in Staat und Kirche: 1. Substituierung der Ständischen Monarchie dem absterbenden, impotenten, toten Constitutionalismus. 2. Begründung der Kirchen auf die Confession... Die nächsten Maßregeln: Angriff gegen das Wahlgesetz und Lutherische Räte im Consistorium. Mit beiden muß vorgegangen werden... die kirchlichen Ideen des Königs, wenn man sie auf die Praxis reduziert, sind Beginn einer Organisation der Diöcesen und beschaffen einer Autorität von oben (Bischöfe mit apostolischer Succession). Gegen beides ist nichts einzuwenden!“ — Vgl. I, 774 für *itio in partes* bei Examina, bei Ordinationen, Fakultäten usw. Vgl. I, 777. — Also Luthertum gegen Union u. „Demokratie“.

etwa durch die Versetzung Diesterwegs. Eichhorn ging weiter auf die auf Rechristianisierung der Gesellschaft hinielenden Tendenzen des Königs ein, als es seiner einfachen Natur entsprach.<sup>125</sup> Selbst kirchlich und religiös, hatte er doch keine schöpferischen Gedanken zur Neugestaltung des Kirchenwesens, war ganz staatskirchlich *gouvernemental*, also ursprünglich von den Ideen des Königs und denen Bethmann-Hollwegs gleichweit entfernt. Er näherte sich aber dem letzteren zur Zeit der Generalsynode und unterstützte die gemäßigten Reformvorschläge der Gruppe Nitzsch-Bethmann-Hollweg, die Synoden mit dem Konsistorium verbinden wollte und einen Ausgleich zwischen freier Kirche und königlichem Recht suchte. — Bethmann-Hollweg kannte Eichhorns Haltung genau und sah auch, daß dieser sich über sein Einverständnis mit dem König täuschte. Mehr noch hielt ihn Eichhorns bürokratische Art ab. Er sah, wie dieser „zu sehr daran gewöhnt ist, allein zu handeln und seine Leute nur als Sekretäre ausführen zu lassen“,<sup>126</sup> sie „nur als abhängiges Werkzeug zu gebrauchen“,<sup>127</sup> und dazu war er nicht bereit, „das Opfer der Unabhängigkeit und Lebensannehmlichkeit“<sup>128</sup> zu bringen. Bethmann-Hollweg konnte seiner Natur nach nur in freier Stellung wirken und war zu keiner Zeit seines Lebens wirklich Beamter. Im Bild des Beamten trat ihm der sittliche Charakter des Dienstes stets zurück hinter der Vorstellung subalternen Abhängigkeit, und in der oberen Sphäre konnten ihm auch diese Minister, die sich von dem König so oft beugen und verbrauchen ließen, keine bessere Meinung geben.

So ließ sich Bethmann-Hollweg doch von dem „Fuchs“, wie er Eichhorn nannte, nicht einfangen und erwirkte sich durch den „ehrlichen“ Bodelschwingh eine Kabinettsordre<sup>129</sup> vom 2. September 1845, die seinen Wünschen entsprach: sie

---

125. Treitschke V, 229 ff.; Bezold, Universität Bonn, S. 443 ff., 345 „etwas Autokratisches in seiner Natur“; Max Lenz, Universität Berlin II, 2, S. 4 ff., bes. S. 7; Ludw. v. G. Aufz. I, 272: „Ein Liberaler im Sinne Steins, geltend für einen Schleiermacherianer, aber weil eingehend auf den König — doch mehr und mehr verschrien bei allen Revolutionärs in Staat und Kirche“ . . .

126. An Seegemund, 19. 3. 46.

127. FN II, 151.

128. Ebenda.

berief ihn in den Staatsrat und enthält den Zusatz: Der König „würde es gerne sehen, wenn Sie während Ihres Aufenthaltes in Berlin . . . auch an den Geschäften des Ministerii der geistlichen und Unterrichts-Angelegenheiten theilnehmen wollten, weil ich gerade in diesen wichtigen Zweigen der Staatsverwaltung Ihre Mitwirkung zu erweitern wünsche“.

Demzufolge reiste Bethmann-Hollweg im November 1845 für mehrere Monate nach Berlin, um dort bald an zwei wichtigen kirchlichen Versammlungen maßgebend teilzunehmen, die Gesamtdeutschland und den Gesamtstaat Preußen angingen.<sup>129</sup>

### Bethmann-Hollweg als Bonner Curator.

Zur Ergänzung des Bildes sei kurz nachgeholt, was Bethmann-Hollweg in diesen Jahren am Rhein, als Curator der Universität Bonn und in der rheinischen Provinzialkirche geleistet hat. Daß Bethmann-Hollweg die Rehabilitierung Arndts erwirkte, ist schon erwähnt worden.<sup>130</sup> Sobald er Curator geworden, machte er sich den Antrag zu eigen, den die Philosophische Fakultät schon bei Altenstein gestellt hatte und den Johannes Schulze unterstützte, nämlich Dahlmann für die Professur für Staatswissenschaften zu berufen.<sup>131</sup> Bethmann-Hollweg vertrat die Sache persönlich 1842 auf Stolzenfels beim König, und es gelang ihm, dessen Bedenken zu überwinden. Bethmann-Hollweg meinte in Dahlmann einen Geistesverwandten von Niebuhr zu erkennen und hatte die Hoffnung, daß Dahlmann die freiheitliche Bewegung der Zeit mäßigen werde:<sup>132</sup> er traute ihm „genug Tiefe der politischen Ansicht zu, um die Verwirklichung der Freiheit in mehr als Einer Form zuzulassen, ja sie jedenfalls nur von einem organischen Fortbau des Gegebenen zu

---

129. Die deutsche evangelische Kirchenkonferenz in Berlin, 4. 1. bis 17. 2. 46; und die erste preußische Generalsynode in Berlin, 2. 6.—29. 8. 46.

130. S. o. S. 134 Anm. 11.

131. FN II, 128 ff. — Bezold, Universität Bonn, S. 351 ff. Chr. Carl Jos. Freihr. v. Bunsen, hrsg. v. Fr. Nippold, Bd. II, S. 147 (BH an Bunsen 9. 8. 1840).

132. FN II, 129 f.



erwarten“. Gerade darin freilich fand er sich, selbst weit konservativer als Dahlmann, bald und besonders 1848 schwer getäuscht. — Auch Keller aus Zürich gewann Bethmann-Hollweg für Halle bzw. Berlin.

Bei weitem die wichtigste und schwierigste Aufgabe, die Bethmann-Hollweg aufgetragen wurde, war die Ordnung des Verhältnisses der katholisch-theologischen Fakultät zu dem erzbischöflichen Stuhl in Köln.<sup>133</sup> Sein Vorgänger Rehfuess<sup>134</sup> hatte in dem Streit der Hermesianer, d. h. der Anhänger der von Kant beeinflussten Lehre des verstorbenen Professor Hermes, welche vom Papst 1835 als häretisch verdammt worden war, mit dem Erzbischof von Droste-Vischering sehr entschieden die Partei der ersteren genommen und schien daher nicht geeignet, eine Versöhnung mit der Kirche anzubahnen. Es war dies mit ein Grund, daß gerade Bethmann-Hollweg von dem zum Frieden mit Rom entschlossenen Friedrich Wilhelm IV. zum Curator berufen wurde,<sup>135</sup> weil er von ihm die irenische Gesinnung erwartete, um die Befriedung in seinem Sinne durchzuführen. Um die Situation, die Bethmann-Hollweg vorfand, richtig zu sehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß der sg. Hermesianische Streit schon vor dem Mischehenstreit im Gange war und von der papalistisch-jesuitischen Seite schon vor Drostes Berufung durch das genannte Breve entschieden worden war, und daß durch schrittweises Zurückweichen des Staates gegenüber den kurialen Forderungen ein für den Staat und die freie Wissenschaft ungünstiger Ausgang eingeleitet worden war.<sup>134</sup> Endgültig entschieden wurde der Streit um die Fakultät erst durch die Niederlage des Staates im Mischehenstreit, in dem der neue König bewußt nachgab. Damit war auch das Ende der im Klerus und der gebildeten Laienschaft weitverbreiteten und einflußreichen Hermesianischen Partei gekommen: denn nun ließ sie der von christlich-romantischen Ideen bestimmte Staat fallen und gab sie der Jurisdiktion der (vom Staat) freien Kirche,

---

133. Bezold, S. 363 ff.; FN II, 132 ff.

133a. Charakteristik dieses Mannes. Bezold S. 345 f.

133b. Bezold, 347 u. 364.

134. Fr. Nippold, Handbuch d. neuesten Kirch. Gesch. 3., Aufl. II, S. 632 ff.

d. h. des Erzbischofs, preis. --- Der also mit zum Zwecke dieses „Ausgleichs“ berufene Kurator v. Bethmann-Hollweg hatte zunächst mit dem Koadjutor von Geißel<sup>135</sup> in Verhandlung zu treten. Es gelang ihm, mit diesem gewandten und klugen Prälaten sich zu verständigen, wobei ihm das Zutrauen des katholischen Adels und die Unterstützung des Grafen Brühl,<sup>136</sup> eines freisinnigen Katholiken, zugute kam. Von den hermesianischen Professoren unterwarfen sich Hilgers und Vogelsang dem päpstlichen Breve, nachdem eine Formel gefunden wurde, die ihr Gewissen nicht verletzte; Braun und Achterfeld dagegen beharrten auf ihrem Widerspruch, der Koadjutor entzog ihnen die *missio canonica*, und die Staatsregierung „ließ sich herbei“ (wie Bethmann-Hollweg sagt), sie, mit voller Besoldung, zur Disposition zu stellen. In dem Schicksal dieser beiden Letzteren (das in ähnlicher Weise viele der Hermesianer im Kierus traf) lag der prinzipielle Sieg des Erzbischofs über die Staatsregierung. Der Sieg dieses vorsichtig-zähen Mannes entsprach genau den Prinzipien, wie sie sein unvorsichtig-grobkörniger Vorgänger für die Kirche in diesem Streit aufgestellt hatte; denn diese Prinzipien waren auch seine eigenen. In den 18 Thesen, die Droste 1837 den anzustellenden Theologen zur Unterschrift vorlegen ließ, forderte er in der 18. für sich „Gehorsam im Allem, was die Lehre und Disziplin betrifft“, und das Bekenntnis des Betreffenden, daß er „vom Urteil des Erzbischofs, gemäß der Ordnung der katholischen Hierarchie, an Niemanden als den Papst, das Haupt der ganzen Kirche, appellieren könne und dürfe“ (eine These, die selbst der streng kuriale Kanonist Walter für ungesetzlich erklärte);<sup>137</sup> und in einer Konferenz mit Graf Stolberg und Bunsen hatte er als Recht und Freiheit der Kirche gefordert, daß Bildung, Anstellung und Entsetzung der Geistlichen und der Professoren der katholisch-theologischen Fakultät allein Sache der Bischöfe seien, und ein *Reccurs* allein in Rom möglich sei.<sup>137</sup> Den Droste-Vischering und Geißel standen in Stolberg und Bun-

---

135. Über ihn Treitschke V, 286 ff., 296 ff. — Schnabel, Zusammen-schluß d. polit. Katholizismus, S. 7 ff.

136. Über ihn und seine diplomatische Tätigkeit beim Vatikan, s. ebenda V, 279 ff., 283 ff., 287 ff.

137. Nippold, a. a. O., S. 642 ff.

sen, in Eichhorn und auch Bethmann-Hollweg Männer gegenüber, die in pietistisch-romantischen religiösen Stimmungen und (wie ehemals Niebuhr) in sensiblen idealistisch-freiheitlichen Ideen lebten, und die gegenüber jenen Trägern eines exklusiven kirchlichen Willens befangen und unterlegen sein mußten. Auch von Bethmann-Hollweg gilt dies also, auch wenn er (worauf schon hingewiesen wurde, s. S. 149 f.) in dem Esoterischen seiner Kirchenidee ein Korrektiv gegenüber der hierarchischen Kirche besaß und (anders als die Gerlachs) dem nationalen Rechtsstaat und seiner freien Kulturentfaltung Raum gegeben wissen wollte. — Es war nun für den Curator v. Bethmann-Hollweg schwierig, neue Lehrer zu finden, die wissenschaftlich brauchbar, entschieden katholisch und doch nicht jesuitisch-ultramontan waren (das war Bethmann-Hollwegs Formel), zumal nach den Statuten der Fakultät der Koadjutor zustimmen mußte. Auf einer Reise nach Genf 1842 besuchte Bethmann-Hollweg Freiburg und Tübingen, fand dort Staudenmeyer, hier den jungen Hefele, späteren Bischof von Rottenburg, geeignet, konnte sie aber nicht gewinnen. Schließlich wurde Dieringer aus Speyer, von dessen christozentrischer Glaubenslehre Bethmann-Hollweg beeindruckt war, berufen, und so noch andere. Immer wollte dabei Bethmann-Hollweg streng-katholisch von ultramontan scheiden, mußte aber schon damals erfahren, daß die Kirche das nicht tat. — 1844 bei Ausstellung des heiligen Rocks in Trier mahnte Bethmann-Hollweg die Bonner Professoren Sybel und Gildemeister zu größerer Zurückhaltung, so sehr er sachlich ihrer Polemik zustimmte und es ihn befriedigte, daß sowohl Dieringer, der entgegenpolemisierte, als ebensowenig Geißel nach Trier wallfahrteten.<sup>138</sup>

Diese Beziehungen zu katholischen Kreisen wie schon vorher seine enge Freundschaft mit dem Professor Klee von der katholisch-theologischen Fakultät in Bonn (1840 gestorben)<sup>139</sup> brachte Bethmann-Hollweg in Hofkreisen in Verdacht einer Begünstigung der Katholiken. Darauf weist eine Aufzeichnung in den aufschlußreichen Tagebüchern der Marie de la Motte-

---

138. BH. an Sybel u. Gildemeister, Konzept. U. B. Bonn, — FN II, 136, Treitschke V, 335 f.

139. 1800—1840. S. ADB XVI 1882, 69 f.; Lex. f. Th. u. K. VI 1934, 15 f.

Fouqué<sup>140</sup> hin anläßlich der Reise des Kronprinzen 1839 in die Rheinprovinz (wo ihn von den Pietisten auch Anton Stolberg und Graf von der Gröben, beide in hohen Stellungen, beide auch mit Hollweg befreundet, erwarteten). Es habe der westfälisch-katholische Adel für Droste-Vischering intervenieren wollen und dabei seine Hoffnung darauf gebaut, daß der Kronprinz „die Koryphäen der pietistischen Partei“, Klee und Bethmann-Hollweg, diesen auf Burg Rheineck, besucht hatte. Da die Pietisten, heißt es, „durch eine unsichtbare Kette mit den Ultramontanen zusammenhängen“, so hätten die Westfalen, die auch mit dieser Pietistischen Partei zusammenhängen, gehofft, etwas zu erreichen; allerdings vergeblich. — Diese Nachrichten sind deutlich aus der Sicht von Berlin her, und begründet in den eben erwähnten guten Beziehungen Hollwegs zum katholischen Adel. Wir wissen auch, daß Hollweg den Friedensschluß des Königs mit der katholischen Kirche begrüßt hat; Droste-Vischering stand er aber prinzipiell ablehnend gegenüber, anders als die Gerlachs (wie oben gezeigt, s. S. 148 f., zu vgl. mit S. 182 f.), und die Katholiken haben ihm darum später als Minister keineswegs freundlich gegenübergestanden.<sup>141</sup> — Bethmann-Hollweg selbst berichtet nur, daß er damals für die separierten Lutheraner beim Kronprinzen eingetreten sei.

## Die Rheinische Provinzialsynode von 1844.

In der evangelischen Kirche seiner Heimat war Bethmann-Hollweg, nachdem er Presbyter in der Gemeinde Bonn und Mitglied der Kreissynode geworden war, im Jahre 1844 zum Abgeordneten zur Rheinischen Provinzialsynode in Neuwied gewählt worden.<sup>142</sup> Diese Provinzialsynoden fanden in allen Provinzen

---

140. Vom Leben am preußischen Hof 1815—52, Berlin 1908, S. 268 f.

141. Das spricht schon Perthes 9. 11. 58 an BH mit Verwunderung aus; das beweist das Verhalten seiner Räte in der katholischen Abteilung, die gegen ihn arbeiten, FN II, 399 f., u. BH'. Rechtfertigungsbriefe in der Schulfrage an die Prinzessin (Acta).

142. Verh. d. 4. Rhein. Provinzial-Synode August/September 1844.



statt und hatten die Generalsynode von 1846 vorzubereiten. — Hier konnte Bethmann-Hollweg zum erstenmal sein kirchliches System mit vertreten.<sup>143</sup> Sein Grundsatz war dabei, daß in der Lokalgemeinde, deren Gemeinschaft durch Wort und Sakrament bedingt sei, der eigentliche Sitz des kirchlichen Lebens liege, und daß sie nur durch eine Organisation, durch welche neben dem geistlichen Amt auch dem L a i e n element sein Recht werde, ein Abbild der Kirche im Sinne des Epheserbriefes werde; weiter, daß dem Independentismus der Einzelgemeinde gesteuert und der „Katholizität“ am natürlichsten Vorschub geleistet werde durch Kreis- und Provinzialsynoden, in welchen gleichfalls das L a i e n element seine angemessene Vertretung finde. Dieses sein kirchliches Ideal sah er in den Grundzügen schon verwirklicht in der Kirchenordnung des Rheinlandes und Westfalens (gegeben 1835). Nur schien ihm in dem hier gegebenen Aufbau die K r e i s s y n o d e und ihr Vorstand, der nur für sechs Jahre erwählte Superintendent, zu schwach dazustehen, und die Stärkung des letzteren zu einem durch Presbyter unterstützten Oberhirten- oder Bischofs-Amt schien ihm wünschenswert.<sup>144</sup> — In diesem ganz praktisch begründeten, in seinem „System“ singulären Gedanken, bei dem man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, als sei er mitbestimmt von dem Willen nach Verständigung mit dem König, lag die Quelle des Mißverständnisses und der langen Täuschung, in der der König und auch Bethmann-Hollweg ihre Intentionen für gleich oder doch vereinbar halten konnten, während sie, wie gezeigt, grundsätzlich sich entgegenstanden.

Das Rheinland selbst empfand andere Mängel der Kirchenordnung von 1835 viel vordringlicher, nämlich I. daß den oberländischen Pfarrgemeinden (die Regierungsbezirke Koblenz und Trier) durch das königliche Patronat die freie P f a r r w a h l entzogen würde;<sup>145</sup> II. daß die Regierungen, also nicht rein kirchliche Behörden, noch über innerkirchliche Fragen mitbe-

---

Barmen 1845. — Neun Kommissionen; BH in der ersten für die Revision der KO und in der fünften für die liturgischen Angelegenheiten.

143. S. Darstellung o. S. 137 ff.

144. FN II, 148 f.

145. V. § 23, S. 52 ff.; § 49, S. 99 ff.; § 69 III, S. 130 f.

stimmten, und besonders, daß die Provinzialsynode zu dem Provinzialkonsistorium noch in einem — wie der Bericht der Verfassungskommission mildernd sagt<sup>146</sup> — „unorganischen“ Verhältnis stehe, daß eine Behörde der anderen das volle Ansehen vor der Gemeinde raube. — Das Konsistorium saß nämlich nicht in der Synode; der General-Superintendent war nicht Präses der Synode, sondern (wie der Oberpräsident auf den Provinziallandtagen) ihr königlicher Kommissarius, und die Synode war an seiner Ernennung nicht beteiligt. Andererseits nahm die Synode, abgesehen von einem zu den Prüfungen deputierten Mitglied, an den Geschäften des Konsistoriums keinen Anteil; auch das Moderamen der Provinzialsynode, welches diese in der Zwischenzeit vertrat, war vom Konsistorium durchaus geschieden.

Man muß sich dabei erinnern, daß diese Kirchenordnung von 1835 hervorgegangen war aus einer seit 1815 dauernden Verhandlung, daß sie das Rheinland schwer enttäuscht hatte,<sup>147</sup> dort auch nicht ohne Vorbehalt angenommen worden war und schon in den letzten Jahren Friedrich Wilhelms III. zu unerquicklichen Auseinandersetzungen geführt hatte.<sup>147</sup> Die Provinzialsynoden von 1841 hatten dem neuen König gegenüber noch zurückgehalten, die von 1844 wollten nun mit den Wünschen der Rheinisch-Westfälischen Provinzialkirche hervortreten. Diese Wünsche betrafen aber in der Frage des Patronats wie in der Frage der Besetzung des Konsistoriums<sup>148</sup> den politischen Kern des Ganzen, jene Frage des „von oben“ oder „von unten“.

146. § 68 III, S. 128 ff.

147. Foerster, Landeskirche II, 234 f., - nach den Verhandlungen der zweiten rhein. Provinzial-Synode von 1838. — Lüttgert, Die evangelische Kirchenverfassung in Rheinland und Westfalen nach ihrer geschichtlichen Entwicklung, Gütersloh 1905 (zu regierungsfreundlich). — Hashagen, Der rhein. Protest. S. 43 f. (1838 Wunsch nach freier Pfarrwahl in den Gemeinden landesherrlichen Patronats), S. 44 Erklärung der Regierung v. 17. 4. 37 über die KO, „in der die Maske völlig abgeworfen wurde“ (Hashagen); dagegen Protest der Synode 14. 12. 37 „daß die allergnädigst vollzogene erneuerte Kirchenordnung nicht anders als im Geiste . . . der alten Presbyterialverfassung habe verstanden werden können“. — Abschließend CO des Königs 22. 3. 38.

148. Vgl. Hashagen S. 44 f.; C. I. Nitzsch, B. M. 1844, II, S. 220 ff., V, S. 273 ff. — Verh. 1844 § 14 f. S. 25 f.; § 69 S. 129 ff., 187 ff.

die die Kirchenordnung von 1835 eindeutig zugunsten des ersten festgelegt hatte:<sup>149</sup> in ihr war das Kirchenregiment völlig ungeschmälert dem Staat, d. h. hier der Krone, vorbehalten.

Zu I. In der Frage der Pfarrwahl knüpfte die Synode an die Beratungen der Synode von 1841 an; deren Vorschlag ging dahin, daß in jenen Gemeinden eine rein kirchliche Behörde entweder drei Kandidaten vorschlagen oder aus drei von der Gemeinde vorgeschlagenen einen ernennen solle. Jetzt wurde zunächst festgestellt, daß überall da, wo der Staat die Ernennung ausübe, ohne die Patronatslasten zu tragen, er die Besetzung landesherrlich — das ist aber im Sinn der Synode zu Unrecht — vorgenommen habe. Denn über das Wahlrecht wurde festgestellt:<sup>150</sup> „Jede Gemeinde hat das Recht, ihren Pfarrer zu wählen. Bei Gemeinden, deren Pfarramt landesherrlich besetzt ist, hat das Presbyterium drei Kandidaten vorzuschlagen“ usw. — solche prinzipielle Entscheidung mußte auch das durchaus noch anerkannte Patronatsrecht gefährden und hätte im Osten damals eine soziale Umwälzung bedeutet.

Zu II. Der Bericht der Verfassungskommission, an deren Arbeit Bethmann-Hollweg maßgebend beteiligt war<sup>151</sup> und für die sein theologischer Freund und Berater C. I. Nitzsch in völliger Übereinstimmung mit ihm das Referat erstattete,<sup>152</sup> geht aus von der strengen Unterscheidung von allgemein hoheitlichem Recht des Staates und dem kirchlichen Pflegerecht des Königs als Oberältesten. Nachdem 1808 der Staat gemäß der territorialistischen Theorie zu Unrecht die gesamte Verfügung über die Kirche sich angeeignet, habe er 1817 durch Wiederherstellung der Konsistorien und 1835 durch die Rheinisch-Westfälische Kirchen-

---

149. S. Anm. 147 Foerster u. Hashagen, die Zitate.

150. § 69 III, S. 130 f.

151. BH' Anteil im einzelnen steht nicht fest, doch bezeugt er selbst seine lebhafte Zusammenarbeit mit seinem Freund Nitzsch. — Ein Memoire BH' für die Generalsynode 1846 niedergeschrieben, „zur Verfassungsfrage“, in dem die Beschlüsse der Provinzialsynode von 1844 der Generalsynode empfohlen werden. — Ebenso gibt Aufschluß seine Stellung auf den späteren Provinzialsynoden: so 1852 in Dortmund, wo er erneut die Stellung des Königs in der Kirche als „Oberältesten“ gegen die Ultra-Presbyterialen, besonders die Elberfelder, durchsetzte. Nachlaß Acta „Revision der Rhein. Kirchenordnung“ u. FN II, 259 f.

152. V. S. 273 ff.

ordnung die eigentliche Kirchengewalt wieder freigegeben, aber nicht vollständig genug. Daher der Antrag,<sup>153</sup> der König möge

1. (als Landesherr) die Regierungskollegien nur das allgemeine hoheitliche Recht ausüben lassen,<sup>154</sup>
2. das Pflegeamt (als Oberältester)<sup>155</sup> dagegen durch das Konsistorium; dazu dieses mit der Presbyterialkirche in organische Verbindung setzen, insbesondere der Provinzialsynode das Recht des Vorschlags bei Besetzung des Konsistoriums gewähren (dessen Modalität noch näherer Bestimmung unterliegen solle!) und die Teilnahme dieses letzteren an den Synodalverhandlungen anordnen.<sup>156</sup>

Die politische Tragweite dieser letzten Forderung wird erst aus der beigegebenen Begründung klar: die Kirchlichkeit der neuen Konsistorial-Behörde solle sich weder vom episkopalistischen noch territorialistischen Prinzip herleiten (womit also die Lehramts-Kirche wie die Staats-Kirche abgelehnt wird!), „sondern auf die innere Vereinigung des landesherrlichen Pflegeamtes, des von seiner positiven Seite betrachteten *ius circa sacra*, mit dem christlichen Gemeinderecht gebaut sein“.<sup>157</sup> Das christliche Gemeinderecht, und zwar „verfassungsmäßig“ vollzogen, ist hier das Entscheidende; von dem Fundament der Einzelgemeinde aufsteigend, verlange die Presbyterialkirche kirchlichen Verband und „entwickelt sich zu einer Bewegung der Selbstaufsicht und der Selbstvervollkommenung nach dem göttlichen Wort und nach ihrer reformatorischen Geschichte“.<sup>158</sup> Was bleibt da vom landesherrlichen Recht? Es hat „teils eine negative Seite: Veto und Zulassung, Schutz- und Schiedsrecht; teils eine positive: Pflicht und Recht der Pflege“ (in beiden der Landesherr als Oberältester).<sup>155</sup>

---

153. Ebenda, § 69 II u. I, S. 129 f.

154. V. S. 276 bzw. 278, 285. — Vgl. Kling S. 51 ff.

155. Nach dem Vorgang der Weseler Synode von 1576, die den König als *pius magistratus* anerkannte (worauf BH 1852 hinweist) FN II, 259 f.

156. V. 281 ff., besonders S. 285 (Modalität). — Vgl. Kling S. 52 ff.

157. V. 281 f. — Vgl. Kling, S. 52.

158. V., 283. — Vgl. Kling, S. 53 f., S. 54.



Als spezifisch rheinländisch, als beeinflußt vom Idealbild des liberalen Rechtsstaates, erscheint die Ablehnung einer mehr arbitraren Kirchenregierung aus dem Kabinett und die mehrfache Forderung strenger Gesetzlichkeit:<sup>159</sup> jene beiden Rechte, die des Königs und die der Gemeinde, sollen zusammengehen: materiell insofern die Kirche „bloß nach ihren Gesetzen regiert wird, nachdem der Landesherr dieselben sanktioniert hat“; formell insofern die Besetzung und Konstitution des Konsistoriums beweisen, „daß das landesherrliche Recht mit dem der Gemeinde zusammengeht“. Nur so gebe es in der Presbyterialkirche eine wahre Pietät gegen die Entscheidung der Behörden, nur so „eine vorläufige Beruhigung“, „zumal bei Verfügungen in Lehre, Kultus und Disziplin, die sich der Gesetzgebung nähern“. — Als ein Mangel wird dementsprechend gerügt, daß die Instruktion für die Konsistorien von 1817, die auch im Rheinland nach 1835 noch bindend für die Akte desselben geblieben sei, es nicht anweise, „in Allem auf die verfassungsmäßige Entscheidung der Synode zu achten“, sie es vielmehr geneigt mache, in den inneren Angelegenheiten „gelegentlich“, zumal auf ministeriellen Anstoß hin, verordnend zu verfahren, als gäbe es keine Synode.

Man begreift bei diesen Forderungen, die 1844 aufgestellt, auch für das politische Denken Konsequenzen haben mußten, daß der König und die Gerlachs diese rheinische Synode als höchst gefährlich betrachteten. Denn ganz deutlich steht hinter diesem Bild der Presbyterialkirche das Ideal einer konstitutionellen Monarchie, wobei der Regierungsgewalt des hier vorgesehenen Oberältesten allerdings starke Schranken gezogen sind. In dieser „Vereinigung von Konsistorial- und Synodalverfassung“, die der Entwurf ausdrücklich sein will, ist nicht mehr nur ein Ausgleich gefunden, sondern umgekehrt wie in der Kirchenordnung von 1835 liegt das Schwergewicht auf seiten der Gemeinde, der Presbyterialkirche.

---

159. Nach V. 273 ff. und nach dem Referat d. Prof. Kling (noch vor den offiziellen „Verhandlungen“ erschienen und weniger überarbeitet) in BM III. Jhg. 1844, Supplementheft, S. 52 ff.

Dieser Entwurf ist die Grundlage für alle späteren Anträge der rheinischen Kirche auf Revision der Kirchenordnung von 1835 (an denen auch Bethmann-Hollweg maßgeblich beteiligt ist);<sup>160</sup> er ist aber auch eine Voraussetzung für die Arbeiten der Generalsynode von 1846.<sup>161</sup> Der Entwurf enthält schon die Beschränkung des Kirchenregiments des Königs in seiner wichtigsten Funktion, der Ernennung der Konsistorialbeamten, speziell des Generalsuperintendenten, durch das Vorschlagsrecht der Synoden. Es ist die Modalität dieses Rechts noch offen gelassen. Die weitergehende politische Forderung, ein für die Krone bindendes Vorschlagsrecht der Synode, brachte die rheinländische Gruppe erst auf der Generalsynode von 1846 vor: Bethmann-Hollweg war da ihr Sprecher.<sup>162</sup> Sie drang damit aber gegenüber einer von Stahl geführten konservativen und diesmal auch der vermittlungstheologischen Gruppe nicht durch.<sup>162</sup> Das ist noch im Zusammenhang zu erörtern.

Man muß den Geist dieser rheinischen Kirchenversammlung von 1844 und ihre durch Nitzsch und Bethmann-Hollweg noch maßvoll<sup>163</sup> gestalteten, auf eine Verfassung gerichteten Beschlüsse vergleichen mit dem Anliegen Gerlachs, doch durch eine Verfassung die Gegensätze nicht zu vertuschen (s. o. S. 185), mit seiner Sorge um die reine Lehre, um den früher gezeichneten persönlichen Gegensatz auf seinem weiteren Hintergrund ganz zu ermessen. — Es wird sich kaum

---

160. In den Jahren 1849—53. Vgl. Anm. 151 und W. Beyschlag, Nitzsch S. 348 ff., 378.

161. S. Anm. 151.

162. V. d. Generalsynode 1846, S. 553 ff. Amendement BH: „Behufs der Ernennung des Generalsuperintendenten präsentiert die Generalsynode dem Könige drei Personen“ usw. Nitzsch, Landferman, vorher schon Göschen dafür; Twesten, Dorner usw. dagegen. Abstimmung S. 560. — Stahl 558 ff.; „Es frage sich, ob man nur Solchen gehorchen wolle, die man selbst gewählt, oder auch Solchen, die durch höhere Ordnung oder Fügung über uns gestellt worden seien. Dieser Unterschied sei ein wirklich confessioneller.“ — Hierin liegt der schärfste Gegensatz zu BH, s. Anm. 97, das von BH Gesagte.

163. Es gab da auch eine radikale Gruppe, die Ultra-Prebyterialen, besonders die Elberfelder; ihnen wirkte BH hier entgegen, wie später auf der Provinzialsynode Oktober 1852 in Dortmund. S. Anm. 155.

entscheiden lassen, ob für die Ablehnung des Antrags der Synode durch Ministerium und König mehr das hier betonte politische Moment entscheidend war oder die rein religiöse Sorge, daß eine solche Beteiligung der Gemeinde die Lehre der Kirche gefährden müsse, da ja auch eine verfassungsmäßige Bindung an das Bekenntnis, eine Präambel usw. auch „verfassungsmäßig“ sich würde lösen lassen. Das wieder hing mit der Frage zusammen, wieweit man die Massen für entkirchlicht betrachtete. Im Bürgertum des Rheinlandes und weit bis in die mittleren Schichten der Industriestädte hinein, also in dem Land, das Bethmann-Hollweg vor sich sah, war weit mehr kirchliches Bewußtsein geblieben als in den Massen der östlichen Großstädte, die Gerlach fürchtete. Das Land aber, im Osten von der Stadt völlig getrennt, war für die hier vorausgesetzte kirchliche Aktivität durchaus noch nicht reif, und hier jedenfalls hätte das politische Interesse der Konservativen den Ausschlag gegeben. Für den König schließlich kam neben diesen beiden Momenten sein „Sommernachtstraum“ der Bischofskirche als Grund, jene kirchlichen Parlamente abzulehnen, hinzu.

Der König hatte 1844 den Synoden beider Provinzen durch den Minister Eichhorn sagen lassen:<sup>164</sup> Er werde sich freuen, wenn sie sich eine recht gute Verfassung gäben, nur möchten sie die Bedürfnisse der Zeit und das apostolische Vorbild nicht vergessen. Ermutigt durch dieses königliche Wort, ging die rheinische Synode ans Werk und formulierte im Einverständnis mit der westfälischen ihre genannten, nach Bethmann-Hollwegs Urteil „sehr bescheidenen“ Anträge zur Abhilfe der gerügten Mängel. Auf deren Genehmigung rechnete sie um so sicherer, als sie nach reformierter Anschauung der Presbyterianer-Synodalverfassung apostolischen Ursprung zuschrieb. Was der König aber unter dem „apostolischen Vorbild“ verstand, war Bethmann-Hollweg durch Bunsen zu bekannt, als daß er sich der gleichen Hoffnung hätte hingeben können, was ihn aber nicht abhielt, sich an ihren Arbeiten lebhaft und maßgeblich zu beteiligen.

---

164. FN II, 149. — Im Verhandlungsbericht nicht erwähnt. Doch Adresse an den König.

Es war dies eine der vielen Synoden (wie schon ebenso in den Jahren nach den Befreiungskriegen), die alle eifrig eine Verfassung bauten, während sie die wichtigste politische Instanz hierfür, den König, vergaßen. Und Bethmann-Hollweg hatte noch an manchen solchen vergeblichen konstituierenden Versammlungen teilzunehmen.





Zweiter Teil.

Persönlichkeit und Weltanschauung.

(Die Einheit von Religion, Recht und Politik  
in der Idee der Freiheit)



## Kapitel I.

### Persönlichkeit.

(Die Einheit von Religion, Recht und Politik  
in der Idee der Freiheit.)

Als Bethmann-Hollweg Anfang der 40er Jahre wieder nach Berlin kam, sagte Frau von Bardeleben, eine vornehme Welt-dame im Savigny'schen Salon, in verwunderter Anerkennung von ihm: aus dem Jüngling Hollweg ist ein Mann geworden.<sup>1</sup> Wirklich ist Bethmann-Hollweg erst spät zu sich selbst gekommen. Das erste Bild von ihm, das den Berliner Studenten oder jugendlichen Professor darstellt, zeigt einen Jüngling von feinen Gesichtszügen und begeisterungsfähigem, aber ganz nach innen gewandtem Blick, ein Bild, das an Novalis oder Hölderlin erinnert. Hollweg hat es selbst so empfunden. Es ist der Mensch, dessen Grunderlebnis die ätherischen Bilder Fra Angelico's in Rom und die Erweckung aus dem Geiste der Männer aus Sailer's Schule war, ein Zinzendorf'scher Pietismus von zartester Empfindung, der in dem Genuß seiner inneren Erfahrungen und Gefühle sich selbst genug war. Erst als dieser Pietismus am Rhein zur Erfahrung der Kirche als Gemeinschaft sich fortgebildet und seine etwas selbstzerstörerische Herzensfrömmigkeit zu liebevoller Aktivität geläutert hatte, erst als Bethmann-Hollweg in seiner Wissenschaft über Savigny hinausgekommen und der Idee ihr Recht gegeben hatte, erst als die Politik in der Gemeinschaft mit Niebuhr und nach eigenem Urteil sich ihm erschlossen hatte, jetzt erst konnte er sich ganz frei entfalten,

---

1. FN II, 69. — Vgl. ebenda 118: Graf Brühl nannte 1840 in Rom BH und seinen älteren Sohn wegen der „verhältnismäßigen Jugendlichkeit“ des Vaters: fratelli BH. — Vgl. auch FN I, 318: als BH' erstes Kind geboren war, fragte der Baron von Kottwitz: Wissen sie schon, „der jüngere Hollweg ist angekommen!“



und sein Gesicht, wie ein Bild aus den 40er Jahren es zeigt, nimmt jene Züge an, die der in der kirchlichen und politischen Öffentlichkeit stehende Mann trägt: eine helle, freie, offene Stirn, große Augen, deren Blick über das Objekt hinausgeht, ein vollendetes Gleichmaß, Ruhe und Harmonie, der Mund nicht ohne Selbstbewußtsein, doch der Grundzug Güte und ein unerschütterlicher, nie versiegender gläubiger Optimismus.

### „Gemeinschaft das Grundgesetz der Geisterwelt.“

Diesem Bild entspricht das geistige Ergebnis des Entwicklungsganges Bethmann-Hollwegs: es ist die vollkommene Einigung der humanistischen Bildungswelt aus der Schule von Carl Ritter mit dem spiritualistisch-pietistischen Christentum der Erweckung. Das optimistisch-rationale Erbe des 18. Jahrhunderts verschmilzt in Bethmann-Hollwegs Gefühls- und Gedankenwelt mit dem irrationalen Erlebnis des frühen 19. Jahrhunderts, so daß ihm das von den Idealisten erstrebte Reich vollendeter Sittlichkeit und das von den Spiritualisten erlebte und erwartete dritte Reich, das des Johannes, des Jüngers der Liebe, ganz eins werden in einer Geschichtstheologie, der auch Recht und Politik eingeordnet sind. Das Grundmotiv dieser Geschichtsschau, in dem Bethmann-Hollweg Religion, Recht und Politik als eine Einheit erlebt, ist der Gedanke der Freiheit.

Eine Voraussetzung für seine Gedankenwelt ist es, daß Bethmann-Hollweg seine Religion als befreiend erfährt, Gott als Freund, nicht als Herrn, nicht zuerst als Autorität, sondern als *Gemeinschaft*, nicht zuerst als Schranke, sondern als Quelle der Freiheit. (Schon dies allein unterscheidet ihn grundlegend von Stahl und allen konservativen Lutheranern, für die Gott und aller Sinn der Religion Autorität ist.) Das liegt tief in seiner Psychologie, in dem Menschen Bethmann-Hollweg, begründet: ein starkes Freiheits- und Unabhängigkeitsbedürfnis und zugleich ein Anlehnungs- und Liebesverlangen lebte in ihm. Es fehlt ihm völlig das Gefühl für das Widerständige, Harte,

Herrschende, Autoritäre, daher auch das Gefühl für die Macht und damit für ein Grundelement des Staates. Bethmann-Hollweg ist durchaus Religiöser, zuerst Mann der Kirche, nicht Politiker — er spricht das selbst oft aus: „Daß mein spezieller Beruf in der Kirche ist, und nicht im Staat, ist mir ganz gewiß“ (an Seegemund, 7. 11. 51) und daß er sich „ausschließlich zum unmittelbaren Dienst am Reiche Gottes“ berufen glaube (an Ludwig von Gerlach, 7. 11. 51), das versichert Bethmann-Hollweg, als er, getrennt von den Freunden und gegen sie, den politischen Kampf aufnimmt. Es ist nicht Ehrgeiz, Machtwille und Freude am Kampf, was ihn antreibt; es sind auch in der Politik sittlich-religiöse Motive, daher die Kraft zum Handeln und Durchhalten bei ihm nicht in naiver Robustheit, sondern allein in der Unbeirrbarkeit der sittlichen Überzeugung und der Verankerung in Gott liegt. Es fehle ihm die erste Eigenschaft zum Staatsmann: „die Herrschernatur“, sagt er selbst im Rückblick auf sein Ministerium (an Alex. v. d. Goltz, 29. 3. 62), und nahe Freunde, besonders oft und eindringlich der stete Warner Perthes, haben ebenso geurteilt; nicht unrichtig charakterisiert Perthes ihn einmal: Bethmann-Hollweg sei kein Staatsmann, bei ihm hätten sich die Affekte vom Körper zurückgezogen, um sich ganz auf die Seele zu werfen (an Bethmann-Hollweg, 4. 12. 53). — Kirche aber, der Bethmann-Hollweg zuerst zugehört, ist ihm Lebens- und Liebesgemeinschaft, die gerade die gesonderten Einzelwillen nicht nur verknüpft, sondern vereinigt und sich durchdringen läßt.<sup>2</sup>

Was er aber primär an der religiösen Gemeinschaft erlebt, das gilt ganz allgemein für seine Grundhaltung zur Welt, im Denken wie im politischen Handeln. Sein tiefstes Streben geht auf Vereinigung der Gegensätze, auf „ihren Ausgleich in einem höheren Dritten“ (so das Urteil über die Parteien auf der Generalsynode 1846; an Seegemund, 24. 7. 46). Für das Extreme, für das sich Ausschließende fehlt ihm das Organ, er steht stets zwischen den Gegensätzen; „die Extreme nähern sich“, ruft er hoffend aus (an Pourtalès 3. 7. 46). In der Feinheit seines geistigen Gewissens, mit der er die Freiheit des andern anerkennt,

---

2. S. o. S. 82 ff. und S. 183 ff.

zieht er ungern scharfe Grenzen. Es kann nicht ausbleiben, daß er in seinem Vereinigungswunsch die Gegensätze unterschätzt, daß er sich über sie täuscht. Nur zu oft spricht Bethmann-Hollweg von „scheinbaren Gegensätzen“, oder z. B. den kirchlich Liberalen gegenüber von ihren „Sophismen“, von ihren „inneren Widersprüchen“,<sup>3</sup> die es nur aufzudecken und zu berichtigen gelte — gleichsam als wäre nur Verkennung, nur Oberflächlichkeit an der Differenz schuld und eine grundlegend andere Meinung gar nicht möglich. Aber das ist noch nicht das Entscheidende. Einem Mann wie Stahl, der mit glasklarer Dialektik die Begriffe sondert, ist die Wahrheit eine exklusive. Tief ist für ihn, was im Begriff völlig zerfasert, was „begriffen“ ist, daher die Lehre der formale und die Autorität der materielle Kern seiner Religion ist. Für Bethmann-Hollweg ist die Religion Sache des Gefühls, zuletzt etwas Einfaches, das erfahren werden will; daher das Leben und die Gemeinschaft Kern seiner Religion sind; daher auch die Wahrheit für ihn etwas Einigendes ist: heißt es zunächst noch: Aufgabe ist, „die Einigung möglichst zu fördern, ohne der Wahrheit etwas zu vergeben“ (an Seegemund, 19. 3. 46), so bald darauf: Glaubensstärkend sei es, zu sehen, „daß eine unbefangene und tiefe Auffassung der Wahrheit einigt, ohne daß es falscher Concessionen bedarf“ (an Pourtalès, 12. 7. 46). „Gemeinschaft ist das Grundgesetz der Geisterwelt, die höchste Tat freier und vernünftiger Wesen“, das gilt ihm für die Welt der Religion (an Ludwig v. Gerlach, 18. 7. 46), das gilt ihm für die Welt der Politik (Reaktion und Sonderthümlerei 1848, S. 48, für die Einheit von Regierung und Volksvertretung). — Deutlich steht hinter dieser Auffassung das Menschenbild des 18. Jahrhunderts: der gute, gesittete, durch Vernunft geleitete Einzelmensch; er ist Ausgang und Ziel auch für die Politik. Es fehlt Bethmann-Hollweg der Instinkt für Lebensgegensätze, die nur im Kampf ausgetragen werden können, für den Rangunterschied, den Willensmacht, Kraft und Leistung unter den Individuen und den Völkern schaffen.

---

3. Projekt eines Briefes an Hengstenberg 1845; an Pourtalès 12. 7. 1846.

„Freiheit und Positivität.“

Bethmann-Hollweg ist der Mann der Synthese, der geborene Vermittler: erfüllt von einem großartigen Reichtum der Bildung, vermag er es, Homer, Dante, Shakespeare, Goethe mit der Bibel in eins zu sehen und zu leben. Er ist immer Ja und Nein. So in der Politik: Liberal-konservativ nennt er sich selbst und beruft sich auf Stein, Niebuhr, Wilhelm von Humboldt als die echten Konservativen; 1848 steht er gegen die Revolution für das Gewordene, 1851 gegen die Reaktion für das Werdende. So in der Kirche: 1846<sup>4</sup> und wieder 1850<sup>5</sup> heißt das Ziel seiner kirchlichen Arbeit: „für Freiheit, gegen Willkür“ (entsprechend den Fronten Luthers: gegen Rom und gegen die Schwarmgeister, hier aber innerprotestantisch gewendet); 1858 als Kultusminister heißt sein Programm, das ihn ebenso von den Liberalen wie von den Ultra-Konservativen schied: „Freiheit und Positivität“ (an Hülsmann, 23. 5. 59 und an Pourtalès 31. 7. 60), d. h. klare religiöse Toleranz (was ihn von den Konservativen schied) und zugleich Festhalten an den objektiven Institutionen der Kirche und der christlichen Schule (was ihn mit den Konservativen verband). So schließlich in der Verbindung des politischen und des kirchlichen Zieles: „Mein Standpunkt ist der politischer und religiöser Freiheit“ (an Pourtalès 3. 1. 61); „Ich will Freiheit für jedermann und Christentum in Kirche und Schule“ (an denselben 1. 4. 60 und 24. 11. 60); es ist „die gesetzliche Freiheit im Staate zu fördern, aber der Negation in Kirche und Schule entgegenzutreten“ (an denselben 19. 1. 61).<sup>6</sup> Dies ist die Idee, mit der der strenggläubige Bethmann-Hollweg als Kultusminister 1858/62 den wahren Staat heraufführen helfen und doch dem Ansturm der Liberalen auf den christlich-kirchlichen Charakter der staatlichen Schule begegnen will: dem Freiheitsstreben im Politischen Raum und Recht zu geben, es gesetzlich zu festigen durch Erfüllung und Ausbau der Verfassung,

---

4. An Seegemund 24. 7. 46 über das Ergebnis der Dt. Kirchenkonferenz.

5. Acta Nr. 45 „Mein kirchliches Programm 1850; mit bezug auf meinen Eintritt als Direktor der geistlichen Abteilung“ (des Kultusministeriums, des späteren EOK).

6. Ebenso an Hundeshagen 1861, s. u. S. 306.



um damit die falsche, „negative“ Freiheit im Religiösen abzuhalten, die „positiven“ religiös-sittlichen Erziehungsmächte in den historisch gegebenen Formen der christlichen Kirchen und in der von ihrem Geiste im Religionsunterricht und im Erziehungsgedanken bestimmten staatlichen Volksschule zu erhalten.

Diesen scheinbaren Gegensätzen gegenüber gilt es die Einheit der Person und des Wirkens Bethmann-Hollwegs zu sehen. Viele Zeitgenossen empfanden seine kirchliche Tätigkeit und sein politisches Auftreten als unvereinbar: Den Liberalen (zumal als das verdiesseitigte Zeitalter Bismarcks ihn überholte) war er zu kirchlich-positiv und zu pietistisch-fromm; denn, so sehr er dagegen ankämpfte, Innere Mission und Kirche galten nun einmal als Kennzeichen der Reaktion. Den Konservativen, seinen christlichen Freunden im Osten, war er zu liberal, zu rheinisch; denn zu ihrem christlichen Glauben gehörte eine christlich-autoritäre Staatsphilosophie, sei es nun der pantheisierende Idealismus Ludwig von Gerlachs, sei es der theokratische Doktrinarismus Stahls. Aber auch die Staatsanschauung Bethmann-Hollwegs will christlich-konservativ sein, genau so wie die seiner Freunde Gerlach und Stahl; ja Hollweg urteilte später, daß er rechts von Stahl stünde (und auch der König urteilte 1851 so),<sup>7</sup> daß sein Konstitutionalismus konservativ-historischer sei als der Stahls, der darum in der Reaktions-Zeit nur aus jüdischem Opportunismus bei den „Pseudo-Konservativen“ geblieben sein könne. Gerade die geglaubte Gemeinsamkeit des christlichen Bekenntnisses mit Gerlach, Stahl, dem König usw., und doch die tiefe Verschiedenheit ihrer Staatsidee ist das Interessante und beweist, daß schon ihre Grundauffassung des Religiösen, von Gott und Geschichte, völlig verschieden ist, und darauf ist zurückzugehen.

Der eben schon aufgezeigte Moment in Bethmann-Hollwegs Geschichte stellt das Problem ganz scharf heraus. Als Bethmann-

---

7. Vgl. Stahl an BH 26. 9. 51 — der König an BH 2. 4. 52: anno 52 darf es keinen Übergang zwischen Rechts und Links geben, „dem Herrn von Bethmann-Hollweg den Namen gibt! . . . Sehen Sie auf Stahl. Stahl denkt — ich glaube in allen Dingen — gerade wie Sie, nur etwas theoretisch-constitutioneller. Nun, wo sitzt er? Auf der äußersten Rechten . . .“

Hollweg Ende 1858 bei Bildung des Kabinetts der Neuen Ära zum Kultusminister berufen wurde, da warnte ihn sein Schüler und Bonner Kollege, der kirchlich und politisch konservativer als er gestimmte Clemens Theodor Perthes<sup>8</sup> vor dem Zwiespältigen seiner Situation und der Unmöglichkeit ihr gerecht zu werden: um seiner politischen Antecedenzen willen, als Führer der Wochenblatt-Partei (der damals ihre zweite und größte Chance zufiel) sei Bethmann-Hollweg ins Kabinett berufen worden, und das Land, erfüllt von einem „an Abscheu grenzenden Ekel vor dem Pietismus“ erwarte von ihm eine entsprechende Kulturpolitik; seine religiös-kirchliche Vergangenheit aber, als Führer des Kirchentages und der Inneren Mission, und die große Gemeinde seiner Anhänger hier, die sein politisches Auftreten nicht gebilligt hätten, verlange gerade von ihm, daß er als der einzige „Christ“ dieses Kabinetts seine tiefere, seine religiöse Gemeinschaft mit den Stahl und Hengstenberg nicht verleugne, und der Fels der Kirche Christi in der neuen Ära sei. Bisher seien der Politiker und der Kirchenmann in ihm wie zwei völlige getrennte Personen handelnd erschienen, bisher hätten die zwei verschiedenen Kreise der Anhänger unverbunden nebeneinander gestanden; nun stellten sie beide entgegengesetzte Anforderungen an ihn, und an diesem Widerspruch in sich und seiner Welt müsse Bethmann-Hollweg scheitern. — Das Zwiespältige der öffentlichen Meinung über den neuen Kultusminister in Erwartung und Befürchtung und die Schwierigkeiten sah Perthes recht. Aber sein Urteil über Bethmann-Hollwegs Person beweist, daß selbst der nahe Freund Hollwegs tiefste Motive nicht begriff. „Was Ihnen als Widerspruch erscheint, davon glaube ich die tiefere Einheit in mir zu tragen (erwidert Bethmann-Hollweg, 21. 11. 58), und erkenne es als meine Aufgabe, diese durch die Tat allen denen verständlich zu machen, auf deren Unterstützung es ankommt . . . ich sehe in den Dingen ein Werden, das die starren Gegensätze oft ausgleicht und zum Ziel führt, und glaube an eine höhere Hand, die eben in diesem Werden so natürlich als unbegreiflich Wunder tut.“ Gegen einen andern Freund (an Hülsmann, 18. 12. 59)

---

8. Über ihn s. o. S. 134 f. — Der Brief vom 9. 11. 58.

spricht Bethmann-Hollweg aufs klarste aus, was er als diese seine Aufgabe vor sich sieht, die er im Glauben zugleich als Ziel der Entwicklung schaut: „Die große Aufgabe bleibt, es zum Verständnis, ja zur Anerkennung zu bringen, daß die Sache der Freiheit und die des Evangeliums sich nicht nur miteinander vertragen, sondern daß jene ein Produkt des letzteren und dieses eine notwendige Ergänzung jener ist.“ Aber wie weit seien unsere Liberalen und Konservativen von dieser Erkenntnis entfernt, und doch hänge von ihr die Zukunft ab: „die große Sache des Vaterlandes und der Ausbreitung des Evangeliums in ihm.“

## Kapitel II.

### Geschichtsanschauung.

#### Die Entwicklung zur Freiheit.

Des Prinzip des romantischen Konservativismus war das der Autorität in den beiden Formen der reinen Lehre und der Legitimität, die beide jede Fortbildung als revolutionär ausschließen. Bethmann-Hollwegs Grundprinzip war das der Entwicklung zur Freiheit.<sup>1</sup> Die Menschheit ist ihm ein „Organismus“, der sich nach „dem tief in der menschlichen Natur begründeten Gesetz des Werdens“ stets in der „Entwicklung“ befindet, „im Fortschritt von einer Stufe der Erkenntnis und des sittlichen Lebens zu einer höheren.“ Die Weltgeschichte verläuft nach „einem großen Erziehungsplane Gottes“, der die Menschheit und die Völker stufenweise zur Freiheit empor führt. Gott und seine Offenbarung im Evangelium sind die Quelle der wahren Freiheit für Kirche und Staat. Die übergeordnete Größe dieser beiden „Organismen“ ist das Reich Gottes, das stets im „Fortschritt“ auf ein überweltliches und zugleich innerweltliches Ziel hin begriffen ist.

Die Stahl und Gerlach verbinden, ja identifizieren Staat und Kirche in einer Theokratie. Bethmann-Hollweg trennt sie zunächst streng. Ihm dem Pietisten und christlichen Humanisten erbaut sich die Kirche aus dem Erlebnis der Einzelseele; sie ist nicht Stiftung und Institution „von oben“, sondern Gemeinschaft der Einzelnen und der Gemeinden „von unten“. Der Staat ist vorerst Gewalt, Zwang, Gesetz, Bürokratie; die Kirche aber ist Sache des Geistig-Sittlichen, und das ist streng zu trennen von aller zwingenden Gewalt: sie würde das innerste Wesen des Sittlich-Religiösen verletzen, ja aufheben; denn Religion und Sitt-

---

1. Zitate nach P. M. IX 1857, 32, 43 f., 297 f.; XI 1858, 107 ff.



lichkeit leben allein in Freiheit und Gnade. Die falsche Verbindung von Kirche und Staat schädigt beide: sie macht aus der Religion, der Sache der Freiheit, eine Sache des Gesetzes, und führt den Staat, der seine Grenzen gegenüber der sittlichen und damit auch der bürgerlichen und politischen Freiheit des Individuums überschreitet, zum Despotismus. Das richtige Verhältnis von Kirche und Staat und damit die wahre Freiheit in beiden zu finden, ist das Ziel der Entwicklung der Welt- und Kirchengeschichte.

Die Welt vor Christus, die Zeit des Gesetzes, kannte nur den Staat und seinen Zwang. Die Gewissensfreiheit und die Religionsfreiheit kannte sie nicht; die Religion selbst war Sache des Staates. — Erst mit dem Christentum, dem Evangelium, kam die Freiheit, die religiöse Toleranz, und die wahre Sittlichkeit in die Welt (d. h. nicht schon mit der humanistischen Antike), Christus lehrte „die Gottesverehrung im Geist und in der Wahrheit, also als eine nicht erzwingbare Sache, eine Sache der inneren Freiheit“; insofern die von ihm gestiftete religiöse Gemeinschaft eine neue Religionsgesellschaft oder Kirche werden mußte, war mit seiner Lehre die praktische Unterscheidung oder Trennung von Staat und Kirche<sup>3</sup> gegeben. Diese ist also nicht erst eine Erfindung der modernen Philosophie, sondern eine Forderung des Christentums, das sich hierin ebenso wie in der Anerkennung der Menschenrechte und der Abschaffung der Sklaverei als ein weltgeschichtliches Kulturelement erwiesen habe. Der mit dem Evangelium prinzipiell gewonnene Standpunkt der Freiheit wurde nun freilich praktisch noch lange nicht verwirklicht, vielmehr Jahrhunderte lang wieder verschüttet von neuem „Gesetzthum“ in Staat und Kirche: insofern nämlich die Kirche aus dem Evangelium ein Glaubensgesetz machte und insofern sie „in schreiendem Widerspruch mit der Vorschrift ihres Stifters“ mit Hilfe des Staates und seiner Ge-

---

2. PM IX, 1857 u. XI 1858.

3. Denkschrift für den Kronprinzen Friedrich Wilhelm über Staat und Kirche 1869, geschichtl. Einleitg.; vgl. PM IX, 32 ff. bzw. 94 ff., bzw. 141 ff. — auch „über Trennung von Staat und Kirche“ 1847 und „Plan einer konservativen Zeitung“, Abschnitt Verhältnis von Staat und Kirche 1847 (Nachlaß Acta 19).

walt gegen Nicht-Christen und Ketzer vorging, womit sie den Staat selbst verdarb, indem sie seine Absolutheit stärkte und ihn zum Despotismus entarten ließ. Besonders der sogenannte „christliche Staat“ Konstantins, Justinians, und von dort her ins germanische Mittelalter verpflanzt, der Karls des Großen (und ebenso der Versuch der Reaktion ihn zu erneuern!) war eine Entartung,<sup>4</sup> da ihm „in der Identifizierung von Staat und Kirche“ ein heidnischer Irrtum zugrunde lag.<sup>4</sup> Dasselbe galt in umgekehrter Richtung vom Papsttum und seinem Herrschaftsanspruch über die Staaten. Beide Verirrungen verzerrten auch das Evangelium selbst zu Dogma und Leistungsreligion.

Erst die Reformation, als die Erneuerung der reinen Lehre Christi, konnte diese Irrtümer zerstören. Luther entdeckte die zwei großen Prinzipien wieder 1. die Unterscheidung von Staat und Kirche als zweier gleichberechtigter göttlicher Ordnungen von verschiedener Bestimmung und 2. die Religions- und Gewissensfreiheit. Diese religiös-sittlichen Prinzipien (das ist nun Bethmann-Hollwegs Hauptanliegen), mußten folgerichtig entwickelt auch auf politischem Gebiete zur Anerkennung „sowohl des obrigkeitlichen Amtes als der gesetzlichen Freiheit der Untertanen“ (oder bestimmter: „und dessen Beschränkung durch die Freiheit der Untertanen“) führen.<sup>5</sup> Aber auch diesmal wurden diese großen Prinzipien nicht gleich und nicht überall praktisch verwirklicht.

Was die deutsche Reformation prinzipiell entdeckt hatte, die religiöse und in und mit ihr die politische Freiheit, das wurde in der englischen Revolution praktisch verwirklicht — und nicht erst durch Aufklärung und französische Revolution mit ihrer falschen heidnischen Freiheit. Unsere Aufgabe ist es, soweit das Ideal noch nicht erreicht ist, diese Ideen völlig zu realisieren. Die Reformation geht noch fort,<sup>6</sup> und zwar in der Kirche und im Staate, führt dort zu einer freien, leben-

---

4. Denkschr.

5. Denkschr.

6. PM 297 ff., 312.

digen Glaubens- und Liebesgemeinschaft, hier zum Rechts- und konstitutionellen Verfassungsstaat. — Spener, Zinzendorf, Lavater, Sailer, Gossner, Wichern sind eine aufsteigende Linie der Verlebendigung Luthers, die über die Erstarrung der Orthodoxie hinausführt,<sup>7</sup> und die dem Abfall der Aufklärung, und damit der Revolution und der ihr zugehörigen Tyrannei des ersten und dritten Napoleon die Wage hält. Die Erweckungsbewegung und die Erneuerung des christlichen Gemeingeistes und der Liebesarbeit in der Inneren Mission (nicht die Restauration der Orthodoxie) sind die „Zeichen der Zeit“, sind die Kraftquellen des Widerstandes gegen Auflösung und Tod. — Je sorgfältiger die Sphäre des religiösen Lebens von der Sphäre des Staates getrennt wird, desto größer sind die Kräfte, die von hier in den Staat zurückströmen, desto sicherer wird die wahre politische Freiheit durch den religiösen Sinn des Volkes erhalten (für Bethmann-Hollweg besonders deutlich an England und an Nordamerika!)<sup>8</sup>. Denn auch im Staat ist das Reich Gottes im Wachsen, und wir bauen es mit, ja müssen es mitbauen, und je gottloser, je heillosler die Welt ist (in der doppelten Verfehlung von Willkür und falscher Gesetzlichkeit, d. h. durch Demokratie und Absolutismus)<sup>9</sup>, desto wichtiger ist die Mitarbeit der Gemeinde Gottes für den Staat: denn sie hat das *M a ß*, die Einheit von Freiheit und Gebundenheit.

Hier, in der gleichen Zuordnung zum werdenden Reiche Gottes liegt der Punkt, wo der zuerst prinzipiell von der Kirche unterschiedene (Zwangs)staat als Rechts- und Verfassungs-Staat — und das ist der Staat für Bethmann-Hollweg zuerst, nicht Macht und Selbstbehauptung — zuletzt doch ausgerichtet ist auf die höhere zukünftige Ordnung ewiger Harmonie. Es gibt im Grunde keine letzten Gegensätze: Liebe und Recht, Freiheit und Gesetz, Religion und Kultur, Glaube und Wissen, alles sind nur Polaritäten, die es in einem Höheren aufzulösen gilt.

---

7. An Rappard 12. 12. 1846 — s. o. S. 93 f.

8. PM XI 120, Anm. 3.

9. S. o. S. 151 f.

Der Christ hat das Maß auch für die Politik.

Diese Überzeugung, daß die Christen das Maß auch für Recht und Staat in sich tragen, ist es eigentlich, die Bethmann-Hollweg, den Arbeiter für das „Reich Gottes“, in die Politik getrieben hat. 1848 gegen den widerchristlichen Mißbrauch der Freiheit in der Revolution, und wieder 1851 gegen die Verleugnung der Freiheit im Namen des Christentums in der Reaktion. Aus seinen Äußerungen spricht deutlich, daß ihm politisches Handeln und religiöser Glaube ganz ineinander liegen. Gegenüber dem „Abgrund der Hölle“, dem „Dämonischen“, das in der Revolution aufgebrochen sei,<sup>10</sup> war ihm das ganz selbstverständlich. Viel tiefer empfand er seinen Bruch mit den Konservativen, die selbst den Anspruch erheben, „Bekenner Christi und seiner Ordnungen“ zu sein, „die Fahne des Christentums“ zu tragen usw. (so der König an Bethmann-Hollweg).<sup>11</sup> Ihnen gegenüber, seinen christlichen Freunden, motiviert Bethmann-Hollweg seinen Schritt ganz religiös: so im Rundschreiben an die Brüder (10. 11. 51): Wir sind von Gott darüber belehrt, „daß wir alle Dinge, also auch Recht und Staat im Lichte seines Wortes und Geistes zu betrachten haben“ und demgemäß zu ordnen haben. So an Ludwig von Gerlach (7. 11. 51): Er versichere ihm, „daß auch mir das Kommen des Reiches Gottes, zu dessen unmittelbarem Dienst ich mich ausschließlich berufen glaube, als Ziel vor Augen schwebt, bei allem, was ich in bezug auf seine irdische Erscheinung im Staat getan und noch zu tun veranlaßt sein könnte“. So an Seegemund (7. 11. 51): Gewiß sei sein spezieller Beruf in der Kirche; „aber in dieser Welt-epoche, deren Signatur nicht das Gesetz ist, sondern die Erfüllung desselben durch das Evangelium, die Glaubenstat, die Erneuerung aller Lebensordnungen, gegen die die Angriffe der Hölle gerichtet sind — Innere Mission,<sup>14</sup> — wird, wer für

---

10. PM IX 317.

11. 2. 4. 52.

14. Vgl. an Hundeshagen 24. 9. 51: „Wie wichtig es ist, auch auf politischem Gebiet Innere Mission zu treiben, d. h. das wahrhaft sittliche Prinzip geltend zu machen, davon bin ich je länger je mehr erfüllt.“



das Reich Gottes wirkt, unwillkürlich auch auf das Gebiet des Staates hinübergerissen.“

Revolution wie Reaktion gelten Bethmann-Hollweg als gleich maßlos, die falsche „historische“ Doctrin ist nicht minder gefährlich wie die demokratisch-französische. Das „Judentum des Gesetztums“ (Ludwig von Gerlach, Stahl und Hengstenberg), in dem sich das Mittelalter erneuert, ist dem Fortschritt zur wahren Freiheit ebenso hinderlich wie das „Heidentum der falschen Freiheit“ (die politische und kirchliche Linke). Bethmann-Hollweg hat zur religiösen Begründung seiner Opposition innerhalb der Konservativen eine ganze Theologie entwickelt (in den „Biblisch-theologischen Blättern“ und in vielen Briefen 1851/54), aus der deutlich wird, daß er die Erweckungsbewegung und einen christlichen Idealismus in ihr als die genuine Fortbildung Luthers ansieht und darin die Erneuerungskräfte und das innere Maß für Kirche und Staat seiner Zeit findet. Der „echte Evangelismus des Geistes“ ist die produktive Mitte zwischen „jüdischem Gesetztum“ (Orthodoxie bzw. Autokratie) und „fleischlichem Heidentum“ (Freigeisterei und Demokratie).<sup>15</sup> Der „Romanismus“<sup>16</sup> schlägt das Sittliche in die Fessel des Gesetzes, das „Heidentum“ kennt nur sittliche Schrankenlosigkeit. Die „Granitblöcke“ Ludwig von Gerlachs, „Ritterschaft und Österreich“, sind ebenso gefährlich wie die Phantome der Demokraten, „Republik und Einheitsstaat“.<sup>17</sup> Zwischen diesen beiden Extremen steht die lebendige richtige Religion und die konkrete richtige Politik. Aber die offenen Teufel erscheinen Bethmann-Hollweg nicht so gefährlich wie die „Teufel in Licht-Engelsgestalt“ (Ludwig von Gerlach!). Das alles heißt für ihn: die wahren Christen, die im Evangelium die Quelle der Freiheit und Bindung kennen, müssen die Welt schützen vor den Unchristen, die die Ordnung auflösen, wie vor den falschen Christen, die fehlbare historische Ordnungen vergöttlichen und die durch ihren religiösen Anspruch und ihren „heiligen Schein“ noch gefährlicher sind als jene, weil sie durch diesen Mißbrauch zuletzt die religiösen und sittlichen

---

15. FN II 293 f.

16. S. oben S. 182 ff.

17. FN II 194, auch für das Folgende.

Mächte im Volksbewußtsein untergraben. Die wahren Christen müssen beweisen, daß Evangelium und Freiheit sich nicht ausschließen, sondern bedingen.

### Der Protestantismus als politisches Prinzip.

So beurteilt Bethmann-Hollweg also das Geschehen und die politischen Erscheinungen seiner Zeit im Sinne der Verwirklichung seines Ideals der wahren Freiheit, bzw. als Stufe zu seiner Verwirklichung. Die politischen Parteien stehen diesem Ideal verschieden nahe: die recht verstandene christliche Ethik fördert und fordert einen konservativen Liberalismus, den Konstitutionalismus, im Staate, im Gegensatz zur Orthodoxie, der ein feudalistischer oder absolutistischer, und zum Unglauben, dem ein demokratisch-anarchischer und schließlich ein cäsaristischer Staat entsprechen. Ebenso ordnet Bethmann-Hollweg jeden der bestehenden Staaten und sein politisches Prinzip einer bestimmten Epoche der Kirchen- bzw. Geistesgeschichte und einem religiösen System zu.

Der griechisch-katholische slavische Osten, zumal Rußland, geht aus dem kirchlich-politischen Absolutismus der Spätantike hervor: denn der Übergang des Christentums zu den Germanen, so sagt Bethmann-Hollweg, „war der Anfang der freien Entwicklung, in der der Westen Europas noch steht, während der byzantinische Cäsaropapismus die Kirche des Orients unter seinem Geistesdrucke versteinern ließ und, auf das große östliche Slavenreich verpflanzt, dieses bis zur Stunde in asiatischer, mit Halbcultur übertünchter Barbarei hält“ (1857).<sup>18</sup> Dieser Kirche entspricht der politische Absolutismus, die „Despotie“ des Zarentums. — Alle „unsere“ kirchlich-orthodoxen und politischen Reaktionäre, die ja alle auf Rußland als auf den Hort ihrer Macht blickten (obwohl im schreienden Widerspruch zu „ihren historischen Prinzipien“) gehörten in die Nähe jener

---

18. PM IX, 243.

Despotie.<sup>19</sup> — Das römisch-katholische Österreich, in der Ära Metternichs und wieder bis zum Krim-Krieg in der Abhängigkeit von Rußland, ist geistig ebenso der Spätantike und dem Mittelalter zuzuordnen.<sup>20</sup>

Entsprechung und Gegenpol zu Rußland bildet der romanische Westen, zumal Frankreich. Hier siegte in der Gegenreformation die römische Kirche und ihr „magischer Rationalismus“,<sup>21</sup> so jedoch, „daß bei der erschütterten Macht ihres Oberhauptes, des Papstes, der König die Oberherrschaft über sie und damit eine Verstärkung seiner absoluten Staatsgewalt gewann, die er zu blutigen Verfolgungen der Protestanten mißbrauchte. Diese Unterdrückung beider, der Gewissensfreiheit und der politischen Freiheit, führte notwendig zu der gewaltvollen Explosion von 1789 und dem Umsturz von Thron und Altar, die sich für solidarisch erklärt hatten, und im weiteren Verlauf zu der Revolution in Permanenz, welche Irreligion und Republik auf ihre Fahne schreibt und bis zur Stunde einen Wechsel von Anarchie und Tyrannei zur Folge hat.“ (1869; ebenso schon 1857).<sup>22</sup> — Diesem ihrem Vorbild gleich entsprachen sich auch bei „unseren“ Demokraten Christusfeindschaft und Republikanismus.

Die ideale Mitte aber zwischen Staatskirchentum und Unglauben, im Staat zwischen Willkür von unten und Willkür von oben bildet der germanische Westen, zumal England (und als Hoffnung und Aufgabe: Preußen-Deutschland). Hier ging die germanische Idee der Freiheit — daher der germanische Geist prädestiniert erscheint für das Christentum — eine Vermählung ein mit der Freiheitsidee des Evangeliums. Prinzipiell war das erreicht im Deutschland des 16. Jahrhunderts, praktisch ver-

---

19. Ebenda 326.

20. Ebenda 326.

21. Ebenda 304.

22. Denkschrift für Kronprinz Friedrich Wilhelm; vgl. PM IX, 314. — Vgl. Hegel Geschichtsphilosophie, Ausgabe Reclam, S. 558: „Die Abstraktion des Liberalismus hat so von Frankreich aus die romanische Welt durchlaufen, aber diese blieb durch religiöse Knechtschaft an politische Unfreiheit angeschmiedet; denn es ist ein falsches Prinzip, daß die Fesseln des Rechts und der Freiheit ohne die Befreiung des Gewissens abgestreift werden, daß eine Revolution ohne Reformation sein könne.“

wirklicht in England in der zweiten, der „glorreichen Revolution“. Hier erwuchs aus dem Kampf um „die Gewissensfreiheit und die historischen Rechte des Volkes“, also um positive Güter, die „positive“ Freiheit,<sup>23</sup> deren Eigenart es ist, daß sie den Ausgleich zwischen Autorität und Freiheit findet, daß sie eine ungebrochene Kontinuität der geschichtlichen Entwicklung gewährleistet, und daß die Rechtsordnung ihre festeste Stütze findet in der Religiosität der Nation. Hier bewährte die Reformation die innere Wahrheit ihrer Prinzipien nach allen Seiten: „Neben Gründung der politischen Freiheit des Volkes behauptete sich das Ansehen des obrigkeitlichen Amtes der Krone“; der positive christliche Glaube wurde von der Nation für das persönliche und Familienleben und für die öffentliche Sitte aus freiem Triebe festgehalten, und daneben die unbeschränkte Religions- und Gewissensfreiheit eingeführt.<sup>23</sup> — Inwieweit hier Bethmann-Hollweg die im Innern höchst illiberale aristokratische Oligarchie, die das politische England seit 1688 war, idealisiert, kann auf sich beruhen. In diesem Ideal, das er mit vielen Zeitgenossen teilt, liegt eine wichtige Erkenntnis der inneren Stärke Englands, die auch heute noch immer neu sich bestätigt.

Preußen-Deutschland hat nicht mehr die Wahl, welchem der drei Systeme es sich anschließen will. Das christlich-germanische, das protestantische Prinzip ist ihm eingeboren; es muß also kirchlich und ebenso politisch dementsprechend handeln: Feudalismus und Absolutismus oder Demokratie sind ihm ebenso unmöglich wie Orthodoxie und Rationalismus oder Unglaube. Bethmann-Hollwegs eigene kirchliche und politische Lebensarbeit gilt der Verwirklichung dieses Prinzips der echten Freiheit. Preußen hat sein Prinzip der religiösen Toleranz im Staate festzuhalten, das nicht ein Erzeugnis der Aufklärung, sondern ein Prinzip der Reformation ist — so von Bethmann-Hollweg verfochten 1846/47 (in: Plan zu einer konservativen Zeitung 1847, zu Toleranzgesetz und Lichtfreundefrage);<sup>24</sup> so 1849 bei Beratung der §§ 11 ff. der Verfassungsurkunde<sup>25</sup> (daß

---

23. Denkschrift für Kr. Fr. Wilh. — Vgl. mit PM IX, 308 f., 313.

24. Vgl. auch Denkschr. usw.; vgl. PM XI, 311 u. IX, 111 f.

25. Verhandlungen der preußischen Kammern, I. Kammer, 2. Bd. Berlin 1849, S. 949 ff.; 939 ff. Gerlach usw.



die bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte für unabhängig von dem religiösen Bekenntnis erklärt werden, ist ihm „ein Fortschritt zum Ideal des christlichen Staats“ — sehr anders als Stahl!); so 1852/54 in der Kammer<sup>26</sup> und 1859/60 als Kultusminister in der Dissidentenfrage<sup>27</sup> (beides Mal im schärfsten Gegensatz zu seinen christlichen Brüdern, den Konservativen!).<sup>27</sup> Hierin liege zugleich eine richtige Trennung von Kirche und Staat,<sup>28</sup> die allein eine aus freier Liebe aufgefaßte Religion ermögliche und so wiederum dem Staat zugute komme. — In der Kirche wird das Prinzip verwirklicht durch den Ausgleich von Gemeinde und Kirchenregiment in der Verfassung<sup>29</sup> und in der freien Einigung der Sonderkirchen in einer deutschen evangelischen Nationalkirche, durch den Ausgleich von positivem Glauben und weitmöglichster Freiheit der Aneignung und Verkündigung unter Überwindung dogmatischer Gegensätze,<sup>30</sup> und

---

26. Stenographische Berichte über die Verhandlungen der am 13. 11. 52 einberufenen Kammern, II. Kammer, 1. Bd. Berlin 1853, S. 400 ff. — W. Bl. 1852 Nr. 17, die Dissidentenfrage, S. 203 ff.

27. Acta Ministerialia Dissidenten 1859/60. — Evangelische Kirchenzeitung 1859 Nr. 24 (23. 3. 59) Sp. 265: „Zu einer Ministerrede im Haus der Abgeordneten.“ „Aber das Christentum hat durch freie Überzeugung die Welt überwunden und wird ferner durch geistige Waffen sich Bahn brechen (Bravo!). So sprach Herr von Bethmann in der Sitzung des Hauses der Abgeordneten vom 28. Februar. . . . Wo erzählt die Kirchengeschichte von einer Gemeinde Gottes, die zu dem Abtrünnigen sprach: geh' hin in Deiner „freien Überzeugung“ und stirb in Deiner Knechtschaft der Sünde. Vielmehr ist gerade die Liebe, welcher bange ist um ein Leben nicht, sondern um die unsterbliche Seele, die nicht rasten kann, so sie sieht den Ungetreuen auf dem Wege des Todes.“ . . . . Staatliche Zwangsmaßnahmen gegen die Dissidenten sind also im „Recht der Liebe“! — Vgl. an Hülsmann 23. 5. 59 — vgl. spätere Rechtfertigung an Ludwig von Gerlach 11. 4. 65: „Weil der preußische Staat der Staat eines christlichen Volkes ist, in specie ein protestantischer (s. Programm des Preußischen Wochenblatts von meiner Hand und von mir unterschrieben!) (Kreuz-Zeitung 26. 11. 51) kann und muß er nicht nur paritätisch sein, d. h. die römische Kirche als eine Schwesterkirche in seinem Schoß anerkennen, was die katholische in bezug auf die evangelische, nicht kann und nicht tut — sondern auch Nichtchristen, Juden, Deisten, Atheisten unter seinen Untertanen dulden, und zwar nicht bloß nach dem Staatsgrundgesetz vom 31. Januar 1850, sondern nach dem Befehl Christi Mth. 13, 29.“ . . . !

28. Plan zu einer konservativen Zeitung 1847; vgl. mit PM XI, 120, besonders Anm. 3 „Schärfste Unterscheidung von Staat und Kirche“.

29. S. oben S. 138 f. und 174 f., 188 f.

30. S. oben S. 187 f.

in der Durchdringung und Erneuerung der Nation mit christlichem Geist (Innere Mission). — Seine religiös motivierte politische Stellung schließlich will Bethmann-Hollweg verstehen als die produktive Mitte zwischen Revolution und Reaktion (so schon 1830, so 1848, so 1851 ff., so noch im Verfassungskonflikt 1862 ff. s. oben S. 120), d. h. er fordert einen konstitutionellen Staat, lehnt aber eine demokratische Basis dafür ab. Gewiß nicht an die französische Revolution und ihre falsche Freiheit ist anzuknüpfen, wohl aber an die Reform von 1807 ff., und damit an die englische, aus religiösen Motiven entstandene und in ihnen gebundene Freiheit, die damals der „christliche Staatsmann“, der Freiherr vom Stein, aufnahm, der Preußen „die Anfänge der Freiheit“ brachte.<sup>31</sup>

### Wachsenlassen und Gestalten.

Wie schon der Gedanke der Entwicklung, des Fortschritts, des Erziehungsplanes Gottes usw. besagt, ist Bethmann-Hollwegs Vorstellung von der Geschichte die eines krisenlosen Verlaufs, eines „stillen Wachstums“,<sup>32</sup> in dem der Mensch nichts dürfe machen wollen, was durch Gott werden soll, in dem nichts unterstützt werden dürfe, weder durch Freiheitsdrang noch durch Autoritätssucht.

Es erscheint Bethmann-Hollweg als ein Grundgesetz alles Lebens, daß jedes Extrem in ein anderes Extrem umschlägt — er sieht darin aber nicht eine fruchtbare Dialektik, sondern einen Fluch, der vermieden werden muß, jedenfalls immer einen Umweg (auf dem Wege zur echten Freiheit) an Stelle eines kontinuierlichen Verlaufes (wie ihn die englische Geschichte biete).

---

31. Zitat PM XI 118 f. — Zum Staat vgl. Kap. III S. 246 ff. — Über die praktisch politische Auswirkung, besonders in der außenpolitischen Haltung der Wochenblattpartei (die zu untersuchen nicht zu unserer Aufgabe gehört), dieser ideellen Hinneigung zu England, vgl. kritisch Schmidt, Die Partei BH, S. 232 ff.; und Reinhold Müller, Partei BH und die orientalische Krisis 1853—56, S. 25 ff. und in anderem Sinn: Albert von Mutius, Graf Albert Pourtalès, S. 29 f.

32. PM XI, 110.

Autorität und Freiheit sind kein Widerspruch, ihr Gegensatz ist in der echten, der christlichen Freiheit und dem ihr entsprechenden konstitutionellen Staat aufgehoben. Wohl aber wohnt der Revolution ein innerer Widerspruch inne: weil selbst „Absolutismus der individuellen Freiheit“ muß sie stets in ihr anderes Selbst, den „Absolutismus der Autorität“, die Reaktion, umschlagen und so umgekehrt.<sup>33</sup> Ferngehalten aber werden die Erschütterungen jener Extreme, Revolution und Reaktion, indem man ihnen durch Gerechtigkeit und Maß zuvorkommt, oder, wenn sie, sich ablösend, hereingebrochen sind, innerlich überwunden werden sie, indem man ihre Maßlosigkeit auf das Maß<sup>34</sup> zurückführt, indem man das Echte ihres Anliegens, nämlich Freiheit bzw. Autorität, von seinem Zerrbild sondert und es verwirklicht. Dieser Gedanke erinnert an Hegels Lehre von der Synthesis, die Thesis und Antithesis in sich aufhebt; noch näher steht er Schellings Gedanken, daß dem Dämonischen ein Göttliches zugrunde liege, das es nur aufzusuchen und zu läutern gelte, um jenes zu bannen und fruchtbar werden zu lassen.

In diesem Gedanken einer Entwicklung, die Erschütterungen ausschaltet, und eines Staates, der das Recht des einzelnen Bürgers wie des konstitutionellen Herrschers so sorgfältig festlegt, ist ein starkes Element der Lebenssicherung, der Abwehr enthalten, die das Elementare, die „Willkür“ von beiden Seiten, als Masse und als Herrscherwille, ausschaltet durch ein konstant Rationales, Teleologisches: eben das Recht. — Doch hat diese Haltung auch eine positive Seite: In der Kirche bedeutet sie ein ebenso sorgfältiges Hören auf das Gewordene, die Überlieferung, wie ein Offensein für das Werdende, für die neuen religiösen Erfahrungen und Formen. Soweit die Kirche Institution ist, verbindet sich damit ein starkes Vertrauen in die Möglichkeit, durch Rechts-Bestimmungen die Rechte der Gemeinde und des Kirchenregiments, und ebenso die Rechte und die Bindung des

---

33. PM IX, 324.

34. Maßvoll ist = staatsmännisch, so oft ausgesprochen, besonders in den Briefen an Pourtalès: „Klug, vermittelnd“, „Richtige Mitte“, „Maßvolle Beschlüsse“ usw.; in diesem Sinn über Pourtalès als „christlichen Staatsmann“ an die Frau 22. 6. 62.

kirchlichen Lehrers genau festzulegen, um so einem tumultuarischen Zerstören von unten ebenso wie einer unberechtigten Zumutung von oben vorzubeugen.<sup>35</sup> Für dieses kirchliche Ordnungsideal hat Bethmann-Hollweg lebenslang gearbeitet. — In der Politik liegt in jenem Bewußtsein des stillen Wachstums der Dinge Bethmann-Hollwegs historischer Konservatismus verankert. Bethmann-Hollweg bleibt der Schüler Savignys. Darum kritisiert er immer neu alle jene Versuche, die glauben, eine politische Gewalt künstlich „schaffen zu können, während alle politische Architektonik doch nur darin besteht, vorhandene lebendige Kräfte in eine mögliche und angemessene Stellung zueinander zu bringen“ (so gesagt zur Kritik der Frankfurter Nationalversammlung — an Pourtalès 28. 6. 48. Den Preußen sei eine solche Stellung nicht zu verzeihen, eher schon den „Reichsländern“ (d. i. Altdeutschland ohne Österreich und Preußen); denn „sie haben seit 1000 Jahren den Staat in seiner Fülle nicht gekannt, und suchen ihn zu erzeugen, statt ihn zu nehmen, wo er sich wenigstens in Elementen findet.“). Die bürokratischen und liberalen Doktrinäre, sagt er ein andermal,<sup>36</sup> übersehen, „daß der Verstand überhaupt nichts schafft, daß der politische Verstand sich nur in dem Zurechtrücken oder Umformen vorhandener Lebenskräfte zeigt, also stets an dem Gegebenen anknüpft, und daß aus Willkür nimmermehr eine in sich ruhende Autorität, also (!) auch nie eine sittliche Gemeinschaft erwächst.“ — Aber andererseits macht Bethmann-Hollweg auch wirklich ernst mit dem Gedanken der Entwicklung, der Wandlung des Lebens, von dem er spürt, daß es stets und immer mächtiger über die Institutionen hinausdränge. Sein Konservativismus ist gestaltend. Richtig ist das Recht dann, wenn es Gehorsam ist gegenüber dem Anspruch der Lebenswirklichkeit, die es zu gestalten gilt: oft spottet er über die Ultrakonservativen, die alles gerne „der historischen Entwicklung überlassen wollen, damit nur ja nichts geschehe“ (so 1846, vor der Revolution).<sup>37</sup> Darum kritisiert er die innere Po-

35. Z. B. gegenüber Gerlach 1845, s. oben S. 187 f.; auch S. 138 f. Nr. IV.

36. PM IX 1857, S. 316: Das gelte vom Absolutismus wie von der Revolution.

37. An Rappard 12. 12. 46.



litik der Reaktion, will historische Institutionen streng, „überall nur nach dem Maß ihrer Lebensfähigkeit und reellen Bedeutung“ erhalten wissen (an den König 6. 11. 51), fordert, daß man „neue, den Bedürfnissen des unaufhaltsam fortschreitenden Lebens entsprechende Formen“ erfinden und gründen müsse, was die reaktionäre Regierung nicht geleistet habe (1857).<sup>38</sup> Pflicht jedes Christen sei es (so an Groen van Prinsterer 21. 10. 1863) in Staat und Kirche, „als den großen, das Reich Gottes vorbereitenden Ordnungen,“ mitzuarbeiten, und zwar „nicht bloß für deren Erhaltung, sondern auch für deren zeitgemäße Fortbildung.“

Man sieht auch von hier aus, wie Bethmann-Hollweg Forderungen an seine christlich-konservativen Freunde stellt: Er lehnte die Verbindung von Christentum und reaktionärer Politik, nicht zuletzt um der Religion willen, ab. Wenn die sittlich-religiöse Entwicklung in organischem Wachstum sich vollziehen will, so darf nicht durch selbstsüchtige, künstliche Stagnation der reißende Strom der Massen heraufbeschworen werden, die jene Verbindung von reaktionärer Politik und Offenbarungsglauben mit Maßlosigkeit ihrer Forderungen und mit Religionshaß vergelten werden. — Leider verkenne, so heißt es im zitierten Brief weiter, die große Mehrzahl der offenbarungsgläubigen Christen in Preußen diese Aufgabe der Fortbildung der politischen Ordnungen und huldigten vielmehr einer „pseudokonservativen Verzweiflungspolitik“ (im Verfassungskonflikt — wo er nicht müde wird, auf einen Ausgleich zu hoffen), der gegenüber nun „die Freunde politischer Freiheit“, ihren Liberalismus durch Un- oder Halbglauben bewähren zu müssen meinten, der Christusfeindschaft der Demokraten gar nicht zu gedenken. — Dementsprechend ist Bethmann-Hollweg auch weit davon entfernt, die von ihm mitgetragene „Innere Mission“, die Betätigung christlicher Caritas dazu zu mißbrauchen, um unhaltbar gewordene politische Zustände gleichsam zu überdecken, die Verweigerung politischer Rechte durch Almosen zu ersetzen, wie der anderen gegenüber nicht ganz unberechtigte weit verbreitete Vorwurf der Liberalen lautete. Gerade im Ge-

---

38. PM IX 1857, 326.

genteil sah er in der Gerechtigkeit des Staates eine Voraussetzung für die Liebesarbeit der Kirche. Seinen christlichen Freunden und politischen Gegnern, den Konservativen, gilt seine warnende Rede bei der Einweihung des Johannesstifts (Mai 1858),<sup>39</sup> daß die Kirche nur dann Segen bringe, wenn der Glaube zur Tat der Liebe werde, „daß aber die europäische Menschheit so wenig als das bas empire durch Werke der Barmherzigkeit vor dem Verfall bewahrt werden könne, sondern von seiten des Staates nur durch gerechte Gestaltung der unaufhaltsam sich hervordrängenden Lebensverhältnisse.“ — Die Grenze dieser Gerechtigkeitsforderung Bethmann-Hollwegs lag darin, daß er unter gerechter Gestaltung vornehmlich die Gewährung politischer Rechte, und zwar in sehr bestimmter Beschränkung (worüber noch zu handeln ist), nicht aber die Gestaltung der sozialen Verhältnisse verstand. Damit war ihm der Blick für die innersten Triebkräfte der ihn überholenden Zeit verschlossen, die Erkenntnis nämlich, daß es im Volksleben nicht auf liberale Einrichtungen, sondern auf soziale Zustände ankommt. Da sein Augenmerk ganz im Sinne der Altliberalen und der liberalisierenden Konservativen auf die Verfassungskämpfe und die Sicherung der politischen und wirtschaftlichen Freiheit gerichtet war, so fand er (anders als der ihm persönlich wohlbekannte, der uns vielfach so modern anmutende, scharfsichtige Viktor Aimé Huber und wie später Adolf Stoecker) nicht einen Weg von der Caritas der Inneren Mission zu gestaltender Sozialpolitik. Ja, bei seiner sensiblen Unterscheidung von freier (christlicher) Sittlichkeit und staatlichem Zwang, war seine Sorge weniger darauf gerichtet, aus christlichem Ethos die Verpflichtung des Staates zu sozialer Gesetzgebung abzuleiten, als vielmehr eben solche Gesetzgebung des Staates zugunsten der freien (christlichen) Wohlfahrtsarbeit einzuschränken.<sup>40</sup> Es ist deutlich, daß

---

39. S. Bericht darüber an Pourtalès 8. 5. 58. — Vgl. Gerhardt, Wichern, III, S. 292, Nachweise S. 611 f. — Unter den Zuhörern u. a. Pr. Friedr. Wilh., der spätere Kaiser. Verbindung mit ihm bleibt und wird enger (an die Frau, Koblenz 21. 9. 61; Königsberg 16. 10. 61) gerade als sich das Verhältnis zum Prinzen der Militärfrage wegen lockert. Vgl. auch Denkschrift für Kronpr. Fr. Wilh. über Staat und Kirche 1869/70.

40. S. u. S. 258 f.

dieser christliche Idealismus (wenn auch unbewußt) fremden Interessen Vorschub leisten mußte.

### I d e a l i s m u s u n d R e a l i s m u s .

Alle Krisen der Entwicklung können Bethmann-Hollweg den Glauben an einen stetig in der Geschichte, in Kirche und Staat wirksamen Geist, der zum Idealen hindrängt, nicht erschüttern; sie sind nur schuldhafter Mißbrauch dieses Geistes. Mitten in den Wirren der Konfliktszeit, bei der Aufregung der Bevölkerung, „der diabolischen Einwirkung der Presse“, dem Anschwellen des Reichtums, der an allen höheren Interessen vorbeigehe usw. und bei der Skrupellosigkeit, wie er es ansieht, des führenden Politikers, Bismarck, hält er im Rückblick auf das 19. Jahrhundert doch fest an dem Glauben, „daß in allen Völkern ein Trieb nach dem Idealen, einer idealen Gestaltung ihrer Zustände lebt, der, irre geleitet, die Verwirrungen herbeiführt, die wir seit 1789 vor Augen sehen, erstickt, zu dem Materialismus führt, wie er in den 20iger Jahren die edelsten Männer „dicke Bäume“ kriegen ließ (wie Niebuhr bei seiner Rückkehr aus Italien bemerkte), nach 1850 sich von neuem breitmachte und in der nächsten Zeit seine schönste Blüte feiern wird, wenn Gott nicht durch furchtbare Gerichte dreinschlägt“ (an Wichern 5. 7. 63). Versagten die verantwortlichen Führer in Staat und Kirche, so wolle doch Gott „aus dem Volke selbst Kräfte des Geistes wecken“ und dem inneren Verfall wehren!

Den Gedanken der Teleologie und Idealität der Geschichte wendet Bethmann-Hollweg etwas später (in einer dem Bonner Juristen Blume gewidmeten Schrift „Über Idealismus und Realismus“, 1870) dahin, daß das isolierte Vorwiegen des Idealen oder Realen jeweils nur Mangelhaftes erzeuge, daß in den utopischen Bestrebungen von 1848 der einseitige Idealismus sich unfruchtbar erwiesen, und daß nun seit 1864 der noch einseitigere Realismus Bismarcks zwar großartige äußere Erfolge errungen habe, aber doch nur auf Kosten der moralischen Güter der Nation und ohne ihre innere Neubelebung. „Wahrheit und Recht“ seien

bei dieser großen Umwälzung nicht immer geschont, die Idee der Einheit und Freiheit Deutschlands mehr als Mittel zum Zweck gebraucht worden usw., so daß das Vorbild und die Erfolge des „kühnen und gewaltigen Mannes“ also nicht wie das der Heroen der Befreiungskriege den Glauben an ideale Mächte stärkte, „sondern auf politischem Gebiet einen Realismus zur Herrschaft bringen konnte, der für die moralische Zukunft unseres Volkes fürchten lasse.“<sup>41</sup> Was dies letztere Urteil betrifft (niedergeschrieben 1869, vor dem Krieg von 1870/71, den Bethmann-Hollweg als Einigungs- und Reinigungskrieg mit tiefster Bewegung in der Erinnerung an 1813 begrüßte und miterlebte), so muß man bedenken, daß Bethmann-Hollwegs geistiges Gesicht endgültig im Vormärz geprägt ist, daß er das Geistig-Sittliche in der Nation sich allein idealistisch-humanistisch und christlich-kirchlich denken konnte, so daß er den Motiven Bismarcks, wie den durch ihn geweckten nationalen Impulsen nicht gerecht zu werden vermochte; war auch Bismarcks Handeln durchaus realistisch staatsmännisch, konnte das Mittel dem Zweck nicht immer gleich sein, so war er doch zutiefst von sittlichen und idealen Motiven getrieben und in ihnen gebunden.<sup>42</sup> Andererseits wird man heute zugeben müssen, daß, auch in dieser humanistischen und christlich-kirchlichen Begrenzung des Blickes, in Bethmann-Hollwegs Urteil die richtige Erkenntnis

---

41. Ähnliche Urteile 1862—66 in den Briefen vielfach: Sorge um die moralische Auswirkung dieser Politik, die den bestehenden Rechtszustand und die Achtung vor ihm erschütterte. — Aus dieser Haltung an König Wilhelm 15. 6. 66, vgl. Bismarck Gedanken und Erinnerungen, Teil II, S. 13 bis 15, Konzept im Nachlaß. — Zum Verständnis vgl. den Gegensatz der Konservativen zu Bismarck aus religiösen und sittlichen Gründen. Darüber: Lüttger, Die Religion des deutschen Idealismus, IV. Teil, S. 349. Idealismus u. Erweckungsbewegung im Kampf mit der Realpolitik, bes. S. 21 ff. Kleitzow, Cl. Th. Perthes usw.

42. Vgl. A. O. Meyer, Die sittlichen Grundlagen der Politik Bismarcks (zuerst in „Vergangenheit und Gegenwart“, 25. Jhrg., Heft 1, 1935; jetzt in: Deutsche und Engländer, Wesen und Werden in großer Geschichte, München 1937, S. 165 ff.); ders. Bismarcks Glaube, 4. Aufl., München 1936, S. 24 ff. — Die beiden Bücher, die A. O. Meyer noch nennt, ohne ihnen zu folgen, C. Schweitzer, Bismarcks Stellung im christlichen Staate, Berlin 1923, und Wilhelm Stapel, Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus, Hamburg 1932, bieten überspitzte fragliche Formulierungen.



lag, daß den äußeren Erfolgen der Bismarck-Zeit nicht die gleichwertige innere Erneuerung und Gestaltung der Nation parallel ging, ja daß die für die damaligen Deutschen neue Härte der Politik auf die Skrupellosigkeit des neuen Wirtschaftslebens und deren Folgen für das Zerbrechen der Volkseinheit in Klassen nicht ohne Einfluß war.

### Kapitel III.

#### Staat und Recht.

##### Der Staat als Organismus.

Bethmann-Hollweg hat, wie früher gezeigt, seine eigenen Überzeugungen über den Staat gebildet in der Ablehnung des Systems Carl-Ludwig von Hallers, das Ludwig von Gerlach im Berliner Freundeskreis von 1819/20 propagierte. War anfangs diese Ablehnung mehr gefühlsmäßig, so wurde sie später gedanklich ganz klar. 1846, bei dem ersten „Bruch“ Hollwegs mit seinen christlich-konservativen Freunden, also vor der Revolution formulierte er den eigenen Standpunkt an Haller:<sup>1</sup>

A. 1. Es fehle Haller, so sagt Bethmann-Hollweg, die Vorstellung „von dem G e m e i n s c h a f t l i c h e n im Staate“, das heiße aber nicht weniger als alles. Stahl habe nachgewiesen, daß er religiös ein Rationalist ist. Politisch sei er es ebenso, er gehe nicht ein in „die göttliche Ordnung der Dinge“, er zertrümmere sie, um sie „atomistisch“ wieder aufzubauen. „Der Staat ist ihm nicht eine göttliche Ordnung so gut wie die Familie, sondern er kennt nur Individuen, die untereinander in privatrechtlichen Vertragsverhältnissen stehen, und von denen nach dem natürlichen Verlauf der Dinge (nur dieses ist ihm Gottes Ordnung) der Reichere, Klügere oder Stärkere den Schwächeren unterkriegt, so daß an die Stelle des Einen contract social, in dem doch noch die Gesamtheit als solche anerkannt wird, durch eine unendliche Zahl von Verträgen die Verbindungen vieler unter Einem nach oben Unabhängigen, das heißt den Starken, gebildet werden sollen.“ Daher er den einen als Verteidiger des

---

1. An Rappard 24. 12. 46. Daraus Zitate unter 1., 2., 4. — Zur Situation dieses Briefes vgl. oben S. 191 f.

Despotismus, den anderen als Begünstiger der Auflehnung gelte . . . „Diese Widersprüche gegen jedes gesunde Rechtsgefühl rühren nur daher, daß er den Staat als eine geordnete Gesamtheit, in welcher wie in der Familie das Recht jedes Einzelnen mit Pflichten gegen die Gesamtheit und die anderen Glieder wesentlich verknüpft ist, nicht anerkennt.“

2. Es fehle in Hallers System die Idee des Volkes.<sup>3</sup> „Seine Staaten könnten sich aus zusammengelaufenem Gesindel ebenso wohl bilden wie auf der Basis gemeinsamer Nationalität.“ Aber schon Gott im Alten Testament kenne Völker als Kollektivpersönlichkeiten. Bethmann-Hollweg will „diese Völker-Individualitäten als die großen Glieder in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit und den Staat als die bewußte rechtlich geformte, organisierte Einheit des Volkes betrachten“, womit nicht in Widerspruch stehe, daß im Laufe der Entwicklung der Staat sich von dieser Basis in etwas verrücke und selbst neue Völkerbildungen erzeuge.

3. Unsern „Pseudo-Konservativen“<sup>2</sup> sei nicht einzuräumen, daß die Beteiligung des Volkes, das heißt der Regierten, an den Staatsangelegenheiten, ihre entscheidende Mitwirkung zur Gesetzgebung, Besteuerung, wie sie in allen zivilisierten Staaten Europas, vielleicht bald selbst in Rußland gesetzlich geworden, auch ein Erzeugnis aus dem Abgrund sei. Denn da „das Volk in historischem Sinn und der Staat als seine Rechtsform“ ein „Organismus“ sei, so bedürfe er nicht nur des Hauptes, einer Obrigkeit, der geborenen oder gekorenen, sondern könne auch lebendiger, mitwirkender Glieder nicht entbehren (das ist ihm die Wahrheit des Liberalismus).

4. Die Lehre der historischen Schule über die Entstehung des Rechts dürfe nicht zur Reaktion mißbraucht werden, wie die Schüler Hallers es tun. Gewiß sei, wie schon Savigny gelehrt habe, das Recht nicht Erzeugnis der Willkür, sondern „unmittel-

---

2. An Groen Van Prinsterer 21. 10. 1863. — Dieser Brief wird herangezogen, weil BH' Ansicht hier am klarsten. Beweis für das hier Gesagte ist im weitesten Sinne die Politik seiner Partei 1851 ff.: Ihre aufrichtige Bejahung des Konstitutionalismus, zunächst der gegebenen Verfassung als Grundlage jeder Weiterbildung des Staates.

3. Ebenso Leopold v. Gerlach, in Ludwig v. G. Aufzeichnung I, S. 102.

bar mit den menschlichen Verhältnissen selbst“ gegeben; es erzeuge sich im Bewußtsein der Menschen in mannigfaltiger historischer Gestalt. Aber im Bewußtsein! nicht bloß irrational dunkel wachsend. Es habe einen hellen logischen Charakter, daher wir besser von Rechtssystem als von Rechtsorganismus sprechen. Wer das altdeutsche Recht idealisiere wie unsere Ultras, „der bedenkt nicht, daß über diesem üppig durcheinander Wachsen das Heilige Römische Reich zugrunde gegangen ist, und daß wir samt und sonders wahrscheinlich elende Franzosen-, Schweden-, und Slawenknechte wären, wenn nicht deutscher Verstand und Wille im Hause Brandenburg eingekehrt wäre und durch dieses erlauchten Hauses und seiner Völker Tüchtigkeit der Sache eine ganz andere Wendung gegeben hätte.“ Das heißt: die organische Rechtslehre darf einer Fortbildung des Rechts nicht entgegensetzen: Recht entsteht nicht nur, sofern es nach unzerstörbaren Prinzipien „aus den Dingen selbst heraus“ in den Ordnungen von Familie, Staat und Kirche sich bildet (wenn aufgezeichnet: Kodifikation), sondern auch dadurch, daß das Gesetz Recht neu erzeugt (Legislation). Gewiß sei jenes die primäre, dieses die sekundäre Form des Rechts. Aber gerade an dieser zweiten sei festzuhalten, sowohl zum richtigen Verständnis der Geschichte wie auch zur Abwehr pseudokonservativer, „tatenloser Verzweiflungspolitik“, die den Umsturz, die Demokratie nur beschleunigen könne. — Es wird später zu zeigen sein,<sup>4</sup> wie Bethmann-Hollweg den Übergang von der Organologie zur Teleologie findet und wie eben darin erst eigentlich der sittliche Charakter des Rechts sich ihm erweist.

B. Ebenso wie gegen den atomistischen Pragmatismus Hallers und gegen eine falsche Organologie rechts, wendet sich Bethmann-Hollwegs Organismusgedanke gegen eine atomistische, nivellierende Demokratie, die einen organischen Aufbau der Gesellschaft und einen Gemeingeist der Nation leugnet. Er kritisiert (an Groen van Prinsterer 21. 10. 63) das Rousseausche System wegen seiner falschen Vorstellung von Volksherrschaft, nach welcher die Souveränität ihren Sitz in der auf-

---

4. S. unten S. 259 ff.



gelösten Menge des Volkes habe, von diesem dem Staatsoberhaupt als ihrem Geschäftsträger übertragen werde usw. Das erscheint ihm als der Hauptirrtum der Zeit („der sich dem platten Verstande so sehr einfühlt und den der Liberalismus vulgaris mit der demokratischen Partei teilt, nur daß er nicht so konsequent und rasch zum Ziele eilt“), „der die negative, die individuelle Freiheit und Gleichheit über alles schätzt.“ Die Wurzel dieses Irrtums kann Bethmann-Hollweg nur finden in der Eigensucht, „in der Vergötterung des Individuums, in dem Abfall von jeglicher, auch der höchsten Autorität“. Daher also Gottesglaube im Volk, die christliche Kirche Voraussetzung ist für den Bestand von Staat und Gesellschaft.

Als Irrtum erweise sich jenes Denken gerade jetzt (1863!) in dem Scheitern des großartigen Versuchs seiner Durchführung: in Frankreich, wo der edle Tocqueville<sup>5</sup> selbst noch erleben muß, „daß die Freiheit mit dieser Art Demokratie nicht besteht, daß sie nach einem inneren Naturgesetz in ihr Gegenteil, die Despotie, umschlägt, oder wie in den Vereinigten Staaten von Nordamerika bei widerstreitenden Volksinteressen zur Auflösung des Staates führt.“ Bethmann-Hollweg hält diese Entwicklung für zwangsläufig: Selbst wenn jeder über den eigenen Vorteil am besten urteile, der Staat also durch die Majorität am besten regiert würde, „so fallen doch bei der Rechnung die höheren, wahrhaft verbindenden Interessen durch. Denn die Eigensucht erkennt die höheren Gemeingüter der Menschheit und reduziert den Staat nur zu gern auf eine Sicherheitsanstalt für die Person und das Eigentum seiner Glieder.“ Daher sie auch schon bei einer verhältnismäßigen Annäherung an das falsche Prinzip, z. B. in England, infolge der Reformbill, durch die erweiterte Volksvertretung „ein Herabsinken des politischen Geistes von den moralischen zu den materiellen National-Interessen“ zur Folge habe. — Trotzdem bleibe auch heute noch England Vorbild im Gegensatz zum „pulverisierten“ Frankreich, wo jeder im Zentrum gegebene Impuls das ganze Land beherrsche. Da das Volk ein gegliedertes Ganze sei, müsse auch

---

5. Über ihn Helm. Göring, Tocqueville und die Demokratie, München-Berlin 1928.

die Volksvertretung organisch gegliedert sein. Das sei von großer praktischer Bedeutung als Gegengewicht jener falschen Demokratie, wo in der aufgelösten Menge der einzelne nur eine Ziffer sei und dem Einfluß der Demagogen unterliege. — Dieser Gedanke einer organisch gegliederten, auf den Staat und seine Gesamtinteressen hin orientierten Volksvertretung, deren innere Voraussetzung (nach Bethmann-Hollwegs Ansicht) das Christentum in der Nation ist, ist es, der ihn sagen läßt: „Mit der Linken teile ich nichts“ (Äußerung gegenüber dem König 1853).<sup>7</sup>

C. Den grundsätzlichen Überzeugungen Bethmann-Hollwegs nach rechts und links hin entspricht seine praktische politische Haltung. Sie sei kurz charakterisiert an seiner Programmschrift vom September 1848 „Reaktion und Sonderthümlerei, ein Sermon an die Conservativen“,<sup>8</sup> in denen er seine politischen Forderungen formuliert, die den Ultrakonservativen kaum Freude gemacht haben dürften. Er glaubt da die politische Zielsetzung der drei Gruppen der Konservativen, die er unterscheiden möchte,<sup>9</sup> der Altbrandenburger, der Männer der preußischen Verwaltung und der Konstitutionellen von 1807 bis 1847 auszusprechen, er erscheint aber durchaus als ein Mann der letzteren. — Die Revolution preise als ihre Errungenschaft die konstitutionelle Monarchie auf demokratischer Grundlage. Wie haben sich die Konservativen dazu zu stellen? Bethmann-Hollwegs Antwort heißt: <sup>9</sup> die konstitutionelle Monarchie haben sie anzunehmen, die demokratische Grundlage mit aller Kraft zu verwerfen. Gegen jene jetzt in Reaktion zu treten, sei um so unsinniger, als ein königliches Wort 1815 eine Verfassung verbürgte und als Preußen schon vorher durch den vereinigten Landtag „auf dem geraden Wege zur konstitutionellen

---

6. Druckschr. Berlin 1848 — Friedrich Julius Stahl's: Die Revolution und die konstitutionelle Monarchie, Berlin 1848, ist später, setzt sich bereits mit BH's Schrift auseinander.

7. An die Frau 30. 11. 53, Bericht über den Versuch des Königs, BH mit Stahl und L. v. Gerlach zu versöhnen! BH's Verteidigung: da es sich um einen Reinigungsprozeß der Konservativen handle, so sei der Angriff nach rechts gegangen. — Vgl. dazu Leopold v. G. Denkw. II, 89.

8. Reaktion und Sonderthümlerei, S. 31.

9. Ebenda S. 14 und 31.

Monarchie war.<sup>10</sup> Als überlebt seien die zwei älteren Formen des staatlichen Daseins, der Patrimonial- und der Polizeistaat, abzulehnen<sup>11</sup> (wie bei Stein); von diesem sei das Beamtentum, von jenem das Ziel einer gegliederten naturgemäßen Gemeindeverfassung des platten Landes zu übernehmen.<sup>11</sup> Für den Neubau sei die englische Verfassung,<sup>12</sup> nicht in Einzelheiten, aber im Prinzip als Vorbild zu nehmen. Ausdrücklich stellte Bethmann-Hollweg da „die englische Verfassung in Gegensatz des französischen Constitutionalismus“.<sup>13</sup> Die romanischen Länder hätten das konstitutionelle System als Mechanismus aufgefaßt, während die englische Verfassung auf der Voraussetzung einer „immanenten Einheit des Hauptes und aller Glieder“, als dem „eigentlichen Lebensprinzip dieses großen Gemeinwesens“, beruhe.<sup>14</sup> „Das Freie, Incommensurable will als solches aufgefaßt und im Leben verwirklicht sein!“ Auf dieser Voraussetzung sei dort auch Ministerverantwortlichkeit (die Bethmann-Hollweg hier und 1858 ff. auch in Preußen fordert) möglich,<sup>15</sup> und niemand in diesem „eben so religiös als freigesinnten Volk“ würde dem König, der verfassungsmäßig allerdings nur in Gemeinschaft mit verantwortlichen Ministern handeln kann, deswegen „einen Willen und ein Gewissen“ absprechen. Auch hierfür gelte: „Gemeinschaft ist das Grundgesetz der Geisterwelt“.<sup>16</sup> Der Regierung werde die Führung bleiben, wenn sie nur nicht rein negativ sich verhalte, „sondern

---

10. Ebenda S. 15 f.

11. Ebenda S. 6 ff., 7 ff., 12 ff., S. 8 gegen Haller und gegen die Idealisierung der mittelalterlichen Form des Patrimonialstaates. — Dieser abgelehnt schon 1832 in: Einleitung zum Grundriß des Zivilprozeß, s. oben S. 123 f.

12. Rektion usw. S. 12, 19, 20 f., 22 f.

13. Ebenda S. 20.

14. „Jenes ächt deutsche, ja altgermanische, in England so lebendige Gefühl, daß des Fürsten Ehre die des Volkes ist. . .“ Ebenda S. 22 f.

15. Ebenda S. 18 ff., auch S. 20 ff. „Das konstitutionelle System . . . nach dessen Grundsätzen . . . ist die Krone bei allen Regierungshandlungen durch die Contrasignatur eines verantwortlichen Minister gedeckt und die Gesamtheit des Ministeriums wesentlich getragen durch die Majorität der Volksvertretung.“ — Zu Unrecht und auf die Dauer unmöglich sei die Regierung dem vereinigten Landtag gegenüber dieser Konsequenz ausgewichen.

16. Ebenda S. 20.

durch wahrhaft positive, concrete, schöpferische Gedanken die Initiative behauptet“.

Radikal aber sei die demokratische Grundlegung der konstitutionellen Monarchie, das Urwahlsystem abzulehnen, und also zu revidieren.<sup>17</sup> Es soll aber nicht ersetzt werden durch das Census-Wahlrecht, das zwar der „Pöbelherrschaft, der Ochlokratie“ vorbeuge, aber doch auch die Besitzenden „als unorganische, zusammenhangslose Masse“ denke und den Staat, wie in Frankreich zeitweise der harten Herrschaft einer abstrakten Geldmacht aufliefere,<sup>18</sup> sondern durch ein organisch gegliedertes Wahlverfahren, das auf den natürlichen Lebenskreisen: dem großen und kleinen ländlichen Grundbesitz und dem städtischen Gewerbe, also Adel, Bauern und Bürgern aufruhe.<sup>19</sup> Das war eine Wiederaufnahme der Gedanken des Freiherrn vom Stein. Bethmann-Hollweg hat diesen politischen Bau später genauer ausgeführt:<sup>20</sup> er versteht darunter nicht die alte ständische Gliederung, die mit den Standesunterschieden in seiner Zeit (1863) jede praktische Bedeutung verloren habe; auch nicht eine reine Interessenvertretung. Gegenüber der aufgelösten, den Demagogen ausgelieferten Menge erscheint ihm das politische Eigenleben von Städten und Provinzen,<sup>21</sup> überhaupt „jede Besondere, wodurch dieser Bewegung Schranken gesetzt werden,<sup>21</sup> für den stetigen Entwicklungsgang des Staates ein Gewinn“. „Für die Landesvertretung sind feste Wahlbürgerschaften, wie in England die Städte und Grafschaften, in denen ein bestimmter politischer Geist und organisierte Führerschaften sich bilden können, unerläßlich.“ Dafür scheint es ihm eine Lebensbedingung, wofür „jenes gesegnete Land der Freiheit“ gleichfalls Vorbild sei, daß tatsächlich die Vertretung im verfassungsmäßigen Staat „den gebildeten, wahrhaft selbständigen und mit

---

17. Ebenda S. 23 ff.

18. Ebenda S. 29.

19. Ebenda S. 24, 26, 29 f.

20. An Groen Van Prinsterer 21. 10. 63.

21. Vgl. an die Frau 26. 7. 63 über Holland, wo BH im Verkehr mit den Christlich-Konservativen: „Ich suche bestimmte Anschauungen von den höchst eigentümlichen Zuständen Hollands zu erhalten. Provinzen, Municipalitäten sind entschieden konservative, d. h. die Auflösung sistierende Mächte, wie wir sie nicht kennen.“



den Landesinteressen verwachsenen Klassen“, nicht wie bei uns in Deutschland vielfach Staatsbeamten, die Karriere machen wollten, zufalle. — Man wird zugeben müssen, daß ein solcher Aufbau, von einer einseitigen Bevorzugung des grundbesitzenden Adels wie des puren Geldes gleich fern, eine den damaligen Lebensverhältnissen entsprechende organische Gliederung der Volksvertretung darzustellen sich bemühte, die gegenüber den Gefahren des Urwahlsystems, der Demokratie, im Bismarck-Reiche und seinem Abgleiten nach links als ein gesundes, konservatives Element erscheint.

### Das Volk und die Freiheit.

Die schroffe Ablehnung der Demokratie als Staatsform deckt allerdings auch die innere Grenze dieses politischen Ideals nach einer anderen Seite hin auf. Das ist die Verengung des Begriffes „Volk“ auf die Schichten von Besitz und Bildung, mit Einschluß der größeren Bauern als des seßhaften Teils der breiten Bevölkerung im Gegensatz zur fluktuierenden Masse. Das „Volk“, das hier an der Regierung beteiligt wird, das seine politischen „Freiheiten“ wahrt, das ist gar nicht das Volk in seiner ganzen Breite und Tiefe, es ist vielmehr ausgesprochen eine Minorität im Volk, es sind die Besitzenden; denn — Bethmann-Hollweg sagt es ausdrücklich in der Schrift von 1848: — der Besitzlose ist unfrei.<sup>22</sup> Die freiesten Staaten der alten Welt hätten „die arbeitenden Klassen“ teils als völlig rechtlose Sklaven, teils als politisch Mindestberechtigte, Proletarier, behandelt, es sei denn, daß verwegene Parteihäupter mit ihrer Hilfe „die Freiheit“ zu stürzen unternahmen. Erst das Christentum — wir erwarten, habe die sittliche und damit auch die politische Freiheit begründet, auch abgesehen vom Besitz! Aber in sehr bezeichneter Inkonsequenz heißt es: habe in jedem Menschen durch Anerkennung seiner Persönlichkeit das Ebenbild Gottes ehren gelehrt...<sup>23</sup> Zwar sei es nun bei dem Anwachsen des

---

22. Reaktion usw., S. 28.

23. Ebenda S. 27 f.

„Proletariats“ zur unabweisbaren Aufgabe des Staates geworden, dem Tagelöhner, dem Fabrikarbeiter, dem Handwerker ein menschliches Dasein zu garantieren, und dies sei „bis zu einem gewissen Punkte“ auch möglich, durch schützende Gesetze und besondere Gerichte, nach Art der bestehenden Fabrikgerichte etwa.<sup>24</sup> Aber nur sehr zögernd möchte Bethmann-Hollweg dem Besitzlosen, also (!) dem bürgerlich Unselbständigen, Unfreien“, der „untersten und am wenigsten gebildeten Klasse der Staatsbürger“, politische Rechte, namentlich Anteil an der Gesetzgebung „und die dadurch bedingte höhere Garantie seiner bürgerlichen Existenz“, zugestanden wissen. Vielleicht, daß man ihnen in der ländlichen und städtischen Gemeindeverfassung eine eigentümliche, rechtlich gesicherte Stellung anwies und, wenn aus dieser die Landesvertretung hervorginge, sie mittelbar auch an derselben beteilige. Dabei hätten sich diese Wahlschichten immer aus einer anderen, höheren Klasse einen Patron zur Vertretung zu suchen.<sup>25</sup> Keineswegs aber dürften „die wahren Freunde der Freiheit“ zulassen, daß durch Urwahlen, wobei immer die Besitzlosen durch ihre Zahl entschieden, dieser Klasse die Möglichkeit zur Despotie über die anderen Klassen gegeben werde. „Die Masse ist als solche, als Masse, ein dummer, roher Klumpen“, der wie eine Lawine vom Hauch des Windes in Bewegung gesetzt und dem Zufall preisgegeben, zerstörend hierhin oder dorthin fällt und den Staat mit sich in den Abgrund reißt und die Barbarei heraufführt, die Niebuhr schon 1830 Europa voraussagte.“<sup>26</sup> (Ebenso urteilte Stein!)<sup>26</sup>

---

24. Ebenda S. 28; hier auch das Folgende.

25. Ebenda S. 27. — Von diesem konservativen Gedanken Bethmann-Hollwegs ist offenbar Wichern abhängig, wenn er in einer gleichzeitigen Flugschrift von einer „mit dem christlichen Geiste der Demut, Treue und Pietät“ durchdrungenen Großstadt- oder Landbevölkerung erwartet, daß sie von dem Rechte der Urwahlen niemals einen falschen Gebrauch machen werde und nie „den unwissenden Tagelöhner oder einen Proletarier zum Vertreter der politischen Gemeinde“ wählen würde. Vgl. Gerhardt, Wichern II, S. 90 f.

26. Ebenda S. 29. — Vgl. dazu Stein's gleichlautendes Urteil über die Masse: Über die Jacobiner: „Sie gründeten ihre Herrschaft auf die Macht des Pöbels . . . und vernichteten den Einfluß, den Reichtum, Kenntnisse, Entfernung vom Gemeinen, Niedrigen und veredelte Gesinnungen in jedem geordneten Staat auf die rohe Menge haben sollten.“ (Erich Botzenhart,

Die „Freiheit“, die Bethmann-Hollweg im Politischen meint, ist also durchaus eine sozial-aristokratische Sache (er rühmt das an England),<sup>27</sup> ist gebunden an Besitz und Bildung, behauptet sich wie gegen den absoluten Staat so gegen die noch gefährlicher erscheinende Masse. Es ist vergessen, daß die allgemeine Wehrpflicht einst das politische Recht sittlich begründete und man ist weit entfernt von der Einsicht, daß der Arbeitswille, nicht die bürgerliche Selbständigkeit Rechte im Gesamtorganismus begründen sollte. — Man wird auch hier in Bethmann-Hollwegs Ideen den organischen, Steins Gedanken für die immer wichtigere Arbeiterfrage weiter bildenden Zug nicht verkennen; aber zugleich wird man hier bei dem liberalen Konservativen wie bei allen bürgerlich Liberalen die Lähmung sehen müssen, die Schranke, die in der Abgeschlossenheit nach unten, in der Sorge vor den dunkel drohenden Massen liegt. „Wahrheit und Gerechtigkeit“, „die gerechte Ordnung“, die Bethmann-Hollweg immer wieder fordert, es sind noch durchaus politische Rechte Privilegierter, der wirtschaftlich kräftigen und geistig führenden Schichten, Rechte noch ganz im Sinn der Verfassungskämpfe der 30er und 40er Jahre. Es ist nicht zuerst an eine gerechte soziale Ordnung gedacht, obwohl doch die Unordnung bereits gespürt wird. „Die soziale Frage“ ist noch kaum als solche gesehen, geschweige als Volksproblem erkannt, als die Aufgabe der Hebung, Gestaltung und Führung der Masse zu neuer Standwerdung.

Das ist auch die Grenze der Arbeit Bethmann-Hollwegs in der Inneren Mission (ebenso wie bei Wichern<sup>28</sup> selbst): man will zwar die grundlegende Erneuerung aller Ordnungen von innen heraus, aber man hält eben diese Ordnungen, sofern sie soziale sind, als gegeben fest,<sup>29</sup> man kommt von oben her-

---

Frhr. vom Stein. Staatsgedanken. Aus seinen unveröffentlichten Geschichtswerken. Tübingen 1924, S. 144).

27. Reaktion usw. S. 29 f.

28. Vgl. M. Gerhardt, Wichern, II, S. 53 ff. Innere Mission und soziale Frage, bes. S. 58 f.; 90 ff.; 144 ff. die Gefahr einer Gleichsetzung der Inneren Mission mit der Reaktion.

29. Vgl. Wicherns Parole: „Es gilt die Rettung der bürgerlichen Welt, um derentwillen wir uns treu zu unserem Vaterlande

unter zur Masse,<sup>30</sup> sieht über der moralischen nicht die faktische Unordnung im Volkskörper und kommt darum über die Caritas hinaus nicht zur Sozial-, geschweige zur Volkspolitik. — Die innere Grenze des sozialen Verständnisses Bethmann-Hollwegs und der tiefere Grund, warum seine politische Gerechtigkeitsforderung nicht auch zu einer sozialen führte, lag in der gerade in seinem Christentum (aus dem sein Liebes- und Helferwille entsprang) begründeten Vorstellung, daß die Entchristlichung, der „Unglaube“ der Massen die Ursache für ihr Elend sei.<sup>31</sup> Diese eigenartige Vorstellung teilt Bethmann-Hollweg mit Wichern. In dessen Denkschrift über die Innere Mission von 1849 wird diese definiert als „die gesamte Arbeit der aus dem Glauben an Christum geborenen Liebe, welche diejenigen Massen in der Christenheit innerlich und äußerlich erneuern will, die der Macht und Herrschaft des aus der Sünde direkt und indirekt entspringenden mannigfachen äußern und innern Verderbens anheimgefallen sind . . .“, ohne daß sie noch von den geordneten christlichen Ämtern erreicht würden.<sup>32</sup> — Diese Vorstellung wird zunächst verständlich, wenn man bedenkt, daß Wichern die Entsittlichung und Verworfenheit der Großstädte vor sich sah, mit Prostitution, Alkoholmißbrauch, Bettel, Wohnungselend usw., nicht aber eigentlich die Not der Industriearbeiterschaft und des ländlichen Proletariats; sie erkannte er nie klar und ist darum auch nicht dazu gekommen, ein soziales Programm aufzustellen, das gerechten Lohn, gerechte Arbeits- und Ruhezeit, gerechten Schutz vor Ausbeutung durch die Unternehmer, gerechte Fürsorge für Wohnung, Krankheit und Alter

---

halten, es gilt die Gewinnung des besten ewigen Vaterlandes, um deswillen wir uns treu und mutig wie bisher der Kirche anschließen“ (a. a. O., S. 91).

30. Wichern ist „nicht dazu gekommen, ein großzügiges soziales Programm zu entwerfen, in dem alle berechtigten Forderungen der arbeitenden Klasse auf wirtschaftlichem Gebiet gebührend vertreten waren“ . . . . Er zog den Aufgabenkreis der Inneren Mission von Anfang an nicht weit genug. So wurde sie keine Volkssache. Sie blieb „Liebesarbeit eines auf das Ganze gesehen doch nur kleinen Kreises von Besitzenden und Gebildeten, in dem gerade die Stände vertreten waren, gegen die sich der Haß der Masse richtete, der Adel, die Geistlichkeit und das höhere Bürgertum“ (a. a. O., S. 58 f.)

31. Vgl. u. S. 294.

32. Gerhardt, Wichern II, S. 139.



usw. hätte fordern müssen.<sup>33</sup> Er hat das nicht getan. Die christlich-kirchlich bedingte Vorstellung von der religiös-moralischen Verschuldung der sozialen Not mußte Wichern, und ebenso v. Bethmann-Hollweg (dem noch dazu die Anschauung der Not, wie sie Wichern besaß, fehlte), die Einsicht in die wirklichen Ursachen dieser Not verschließen und war dem Gedanken der Gerechtigkeit, eines Rechtes der Arbeiter auf Hilfe und Lebenssicherung direkt entgegen. Wichern hat die Arbeiter „zu sehr bloß als die Kranken und Unreifen behandelt“.<sup>34</sup> Andererseits mußte gerade jene Vorstellung Wicherns und seiner Freunde und der daraus entspringende Bekehrungswille ihre caritative Tätigkeit als bloßes Mittel zum Zweck den von der Not Betroffenen verdächtig machen und mußte ihnen vollends den Zugang zu den Arbeitern verschließen, als diese seit 1848 politisch um Lebensraum und Lebensrechte kämpften. Daher die gänzliche Erfolglosigkeit der Inneren Mission gegenüber der Arbeiterschaft.

Hier sei noch kurz nachgeholt, was die Schrift von 1848 zur „Deutschen Frage“ äußert.<sup>35</sup> Auch hier akademisch nach beiden Seiten hin eine Ermahnung zum Maßhalten. Von den „Männern der Paulskirche“ fordert Bethmann-Hollweg, daß sie doch begriffen: „Deutschland ist kein abstrakter Begriff, sondern ein reich gegliedertes, geschichtliches Ganze, da jedes Glied nur als solches sich der Gesamtheit innerlich verbunden fühlt“, daher Preußen mit Recht die „seine ganze geschichtliche und staatliche Existenz ignorierenden Befehle der papierenen Reichsgewalt“ zurückgewiesen habe.<sup>36</sup> Von den „Ultrapreußen“ aber fordert er, Preußen nicht wieder zu einem russischen Vasallen machen zu lassen, sondern sein natürliches Hineinwachsen zur Hegemonie in Deutschland, in einen erneuerten Bundesstaat, zu fördern<sup>37</sup> — eine Entwicklung, von der er glaubt, daß sie im

---

33. A. a. O., S. 91 f.

34. A. a. O., S. 90.

35. Reaktion usw., S. 32 ff. bedauert, daß man bei Bildung der provisorischen Centralgewalt von der Trias, als der geschichtlich gegebenen Kollektiv-Einheit, zu der abstrakten Monas eines Reichsverwesers übergegangen sei.

36. Ebenda S. 36 ff., S. 35.

37. Ebenda S. 38 f.

Frieden mit Österreich möglich sein werde. Oder wie es 1851 nach Olmütz als seine Losung heißt: „Der Bruch mit der Revolution, mit welcher wir nie im Bunde gewesen sind, darf kein Bruch mit dem deutschen Beruf Preußens sein.“<sup>38</sup>

Um das Vertrauen in die Staatsform der konstitutionellen Monarchie, auch gerade in ihrer bewahrenden Festigkeit gegenüber der Revolution, zu charakterisieren, von dem diese Programmschrift Bethmann-Hollwegs getragen ist, sei die wichtigste Äußerung dazu zitiert: das Schreiben,<sup>39</sup> in dem der nach Stellung und Persönlichkeit bedeutsamste Schüler des Professors Bethmann-Hollweg, der Prinz Albert, Gemahl der Viktoria, der seinem Lehrer zeitlebens aufrichtig verbunden blieb, für die Übersendung dieser Schrift nicht ohne einige englisch-coburgische Überheblichkeit dankt. Zu jedem Wort derselben möchte er hear hear schreien. „Besonders was Sie vom Taumel der Omnipotenz sagen, ist äußerst wahr, denn ich fürchte, man ist in Frankfurt weniger darauf bedacht, ein einiges Deutschland herzustellen, als eine oligarchische Despotie über ganz Deutschland sich zu schaffen und auszuüben. Das ist der Fluch, der auf einer souveränen Versammlung ruht, daß sie Despot werden muß, und der Segen der konstitutionellen Monarchie besteht hauptsächlich in dem Schutz vor der Willkür, die sie allen Teilen des Staates und des Volkes sichert.“

Die praktische Politik Bethmann-Hollwegs zu verfolgen ist nicht unsere Aufgabe. Wohl aber ist sein Rechtsstaatsbegriff, der die Form des Volksorganismus darstellt, noch weiter zu klären.

---

38. Programm des Preuß. Wochenblatts (Nr. Pr. Zeit. 26. 11. 51).

39. Prinz Albert an Bethmann-Hollweg, Windsor Castle 28. 10. 48. — Vgl. Bethm.-Hollw. an Kronprinz Friedr. Wilhelm, April 1871 (Begleitschreiben zur Denkschrift über Staat und Kirche): „Ich hatte nicht mehr das Glück, wie einst Ihres seligen Herrn Schwiegervaters, des Prinzen Albert unvergeßlichen Andenkens, E. K. H. Lehrer während des akademischen Studiums zu sein. Wenn aber jener hohe Herr meinen Vorträgen über allgemeine Rechtslehre, mit Einschluß des Kirchenrechts, mit lebhafter Teilnahme folgte, und mir später einmal versicherte, das darüber nachgeschriebene Heft stehe noch auf seinem Schreibtisch vor ihm, so darf ich vielleicht hoffen“ usw. — Konzept im Nachlaß.

## Freiheit und Autorität.

Die Frage, was die wahre Freiheit sei, ist für Bethmann-Hollweg nicht bloß ein praktisch-politisches, sondern als eine Voraussetzung dafür ein religiös-metaphysisches Problem. Die Lösung dieser Frage liegt für ihn in dem richtigen Verständnis des Verhältnisses von Freiheit und Autorität.<sup>40</sup>

Freiheit und Autorität gelten ihm als die zwei Pole, um die sich seit drei Jahrhunderten die geistige Bewegung Europas und seine politischen Kämpfe drehen, als die „Grundbegriffe der sittlichen Weltordnung“, bei deren Verkenntung der Irrtum auf der einen Seite stets den Irrtum auf der andern hervorruft, während Europa doch nur durch „Wahrheit und Recht“ geholfen werden könne. Als das Ziel der Geschichte erscheint die Ausgleichung von Freiheit und Autorität in einer dauerhaften idealen Ordnung.<sup>41</sup>

Bethmann-Hollweg geht aus von der Freiheit, als dem zu Beschränkenden, nicht von der Autorität als dem Beschränkenden,<sup>42</sup> also vom Subjekt, nicht vom Objekt — damit ist die tiefste Entscheidung schon getroffen! Der Name „Freiheit“ hat für ihn einen religiösen Klang. Sie ist ihm „das unzerstörbare Bewußtsein freier Selbstbestimmung“, „das Bewußtsein sittlicher Würde“, die Bedingung alles sittlich Guten, das durch jede Nötigung in seinem innersten Leben vernichtet würde.<sup>43</sup> Als „formale, abstrakte“ Freiheit (im „Gesetz“) ist sie ihm die Voraussetzung der wahren, sittlichen Freiheit, da der Mensch mit seinem Willen in den Willen Gottes eingeht (im „Evangelium“). Die

---

40. Die gleiche Frage behandelt im gleichen Sinn Bethmann-Hollweg auch in der Einleitung der 2. Auflage seines großen Werkes über den Civilprozeß: „Der Civilprozeß des gemeinen Rechts in geschichtlicher Entwicklung“, I. Bd. Bonn 1864, S. 1 ff. ethische Begründung des Rechts, S. 4 ff. Recht, Moral und Sittlichkeit, S. 6 ff. Notwendigkeit des Rechts.

41. PM IX, 27.

42. Ebenda S. 27 f. — Vgl. PM XI, 113: „Der Fortschritt der ethischen Wissenschaft (über das Mittelalter hinaus) hat dahin geführt, nicht die sittliche Vorschrift, sondern Freiheit und Persönlichkeit des Menschen und ihre Entfaltung zu sittlichen Verhältnissen, zu objektiv notwendigen Institutionen, göttlichen Ordnungen, zum Ausgangspunkt des Systems zu nehmen . . .“.

43. PM IX, 27, 29, 31.

Liberalen kennen nur jene und verfielen der Willkür, weil sie die Bindung an Gott im Evangelium nicht kennen.<sup>44</sup> Die Konservativen aber, Stahl, Gerlach, überspringen die Willensfreiheit des Menschen und verfallen darum in Staat und Kirche falschem Gesetztum.<sup>44</sup> Gott selbst, die höchste Autorität,<sup>45</sup> will die formale, die Wahlfreiheit: im „Gesetz“ behauptet er seinen Willen dem Menschen gegenüber, „indem er zugleich diesen in seiner Selbständigkeit anerkennt“ — das ist die Wurzel des Rechts. Und dieses erscheint somit als die eine Form, in der sich der göttliche Wille unter den Menschen verwirklicht. Im „Evangelium“ setzt Gott seinen Willen durch die Gnade in den des Menschen und führt ihn dadurch zur wahren, zu „konkreter“, zu „erhöhter, positiver, das Gute schaffender Freiheit“, zur „Freiheit in der Gebundenheit“. Das heißt aber, Gott, die höchste Autorität, ist nicht sowohl Schranke als Quelle der Freiheit, doch immer so, daß, „so wenig wir es zu begreifen vermögen“, die Selbstbestimmung des Menschen bleibt.<sup>46</sup> Die ganze Entwicklungsgeschichte der Menschheit in Staat und Kirche lehrt Bethmann-Hollweg nämlich schließlich:<sup>47</sup> „die Achtung der höchsten Autorität, des allmächtigen Schöpfers, vor der Freiheit seines vernünftigen Geschöpfes, ja, die Entfaltung dieser Freiheit von Stufe zu Stufe als Grundgesetz seines großen Erziehungsplanes“(!).

Ein geschichtlicher Prozeß ist diese Entfaltung, weil das Problem bei den abgeleiteten, den menschlich-geschichtlichen Autoritäten:<sup>48</sup> Familie, Gemeinde, Staat schwierig und die Lösung das Ziel der Geschichte ist. Autorität haben diese Lebensformen, weil sie nicht Produkte der Willkür, sondern geworden sind, weil sie vor dem Einzelnen da sind und ihn bedingen. Sie sind „Organismen“ und als solche „haben diese Gemeinschaften nicht bloß Glieder, sondern ein Haupt, eine Obrigkeit, gleichviel ob eine geborene oder gekorene, der die Führung und die Gewährung der sittlichen Gemeinschaftsordnung, also eine

---

44. Vgl. FN II, 349 f., kurze Äußerung zu den Aufsätzen.

45. PM IX, 28 f.

46. Ebenda 28, 29.

47. PM XI, 107 f und 108 ff.

48. PM IX, 29 f.



zwingende Autorität naturgemäß zukommt.“<sup>49</sup> — Der romantische Gedanke des Staats als Organismus (den Bethmann-Hollweg früh von Savigny übernimmt) und der hier die Autorität begründen soll, mildert sofort in sich selbst den Autoritätsgedanken, nimmt ihm die Idee der Herrschaft und prägt ihn zur Idee der Gemeinschaft zwischen Oben und Unten um, sofern im „Organismus“ wesensgemäß Haupt und Glieder sich gegenseitig bedingen, sofern die Unterordnung unter die Autorität also nicht als Unterwerfung unter einen fremden, irrational gesetzten Willen (wie bei Stahl, lutherisch!), sondern als Eingliederung in ein Ganzes erscheint, die daher nicht zunächst eine Beschränkung, als vielmehr „eine Bereicherung des individuellen Daseins“ bedeutet (wie bei Savigny und Schleiermacher; romantisch!). Denn, so folgert Bethmann-Hollweg,<sup>50</sup> die Gesamtheit gewähre nicht bloß „eine geschützte private Existenz“, sondern auch „irgendwelchen Anteil an ihrer Willensbestimmung“. In dieser Beteiligung an der Gesamtheit liegt für Bethmann-Hollweg „die positive bürgerliche Freiheit“, die wohl zu unterscheiden sei von der bloßen Freiheit des Individuums vom Staat, wie sie die Demokraten und Vulgär-Liberalen schätzten.

Praktisch bedeutet, wie oben gezeigt, die positive bürgerliche Freiheit die Ablehnung einer demokratischen Basis für den konstitutionellen Staat und seine Belebung durch ein religiöses Prinzip im Gegensatz zum französischen Mechanismus. Da nun diese positive bürgerliche Freiheit deutlich in Parallele steht zu der oben berührten positiven sittlichen Freiheit, die das Evangelium wirkt, so ergibt sich eine Gleichung von Christentum und Bürgertugend, ein Idealbild wie es Bethmann-Hollweg in dem Freiherrn vom Stein verwirklicht sieht. In dieser Gleichung lebt die Überzeugung von der Kraft des Christenglaubens für den Gemeingeist der Nation gegenüber aller Selbstsucht und revolutionären Zersetzung, was nur leider die Liberalen, d. h. das „humanistische“ Großbürgertum, die Dahlmann, Häusser, Beseler, die v. Sybel, O. Jahn, Trende-

---

49. Ebenda S. 30.

50. Ebenda S. 30; 28 f.

ienburg usw.<sup>51</sup> in ihrer Gleichgültigkeit gegen das positive Christentum verkannten und warum sie nur zu leicht selbst eine nur negative Freiheit suchten. — Da nun aber Bethmann-Hollweg die positive bürgerliche Freiheit, die politischen Rechte, an Stellung und Besitz bindet, so ergibt sich auch eine Gleichung von politisch-sozialer Bevorrechtung und Christentum,<sup>52</sup> so als könne sich die höhere positive Sittlichkeit erst verwirklichen lassen bei bürgerlicher Selbständigkeit. Das sittliche Ideal des „humanistischen“ Christen Bethmann-Hollweg ist also an die gleiche soziale Voraussetzung einer äußerlich unabhängigen, aristokratischen Lebensform gebunden wie das Bildungsideal des „heidnischen“ Humanisten Humboldt. Ob das Bethmann-Hollweg bewußt oder gedanklich klar ist, bleibt gleichgültig. Im Lebensgefühl Bethmann-Hollwegs lebt diese Gleichung: als im September 1862 während des Verfassungskonflikts nur eben noch einmal der Sieg der Demokraten abgewendet schien, als ihr Ansturm alle sittlichen Güter zu vernichten drohte, da schrieb Bethmann-Hollweg (an die Frau 21. 9. 62): „Wie ist die Autorität, die Stellung der höheren Stände, höhere Einsicht, Christentum usw. beschädigt oder in Gefahr gebracht, wenn die Masse und ihre Vertretung einen solchen Sieg erfochten!“ — Von dieser positiven bürgerlichen Freiheit aus gesehen gibt Bethmann-Hollweg den Vulgär-Liberalen auch unrecht, wenn sie den Staat als eine „Zwangsanstalt“ betrachteten. Vielmehr habe er einen inneren Zusammenhalt in dem „Gemeinschaftsgefühl“ seiner Bürger, das er als sittliche Kraft nur in freier Weise zu wecken verstehen müsse. Soviel also von der natürlichen Einschränkung der (im Sinne Bethmann-Hollwegs) eben nun bis zu einem gewissen Maß unentbehrlichen Autorität in den geschichtlichen Organismen.

Damit ist aber das sittliche Dilemma von Z w a n g, der als ultima ratio des Staates doch bleibt, und sittlicher Freiheit,

---

51. S. auch o. S. 243 f. Ebenso mit den Namen, an Hülsmann 18. 12. 59 und 21. 11. 69; an Wichern 22. 8. 64 und 7. 6 74 (hier auch: „Wir stehen zwischen Orthodoxie und bürgerlichem Humanismus, werden von jener befeindet, bekommen von diesem keine Hilfe“).

52. Vgl. Wicherns Parole: „Es gilt die Rettung der bürgerlichen Welt . . .“ Wie Anm. 29!

die nach Behmann-Hollwegs idealistischer Voraussetzung durch jeglichen Zwang in ihrem innersten Wesen vernichtet werde.<sup>53</sup> noch nicht gelöst. Es wird nur verschärft dadurch, daß der Staat selbst sittlicher Natur ist, sein Zweck, die sittliche Freiheit seiner Bürger zu garantieren, und, soweit in der Form des Rechts möglich, sie zu fördern. Will der Staat darum nicht zerstören, was er bauen soll, so muß er sich mit seinen zwingenden Verboten innerhalb gewisser Grenzen halten. So im Ehe-recht, Kriminalrecht, Fürsorgerecht (damit der freie Wohltätig-keitstrieb nicht geschwächt werde!), gegenüber der Freiheit der Meinungsäußerung, nicht zuletzt gegenüber der religiösen Frei-heit („die eben jetzt — 1857 — den erbittertsten Kampf hervor-ragender Männer unseres Volks entzündet hat und die Nation selbst in zwei Lager zu spalten droht“).<sup>54</sup> Neben die positive bürgerliche Freiheit im Sinne des Freiherrn vom Stein müsse also die Freiheit, die Wilhelm von Humboldt vom Staate for-dert, treten. — Deutlich ist diese Freiheit die Parallele zu der oben berührten formalen Freiheit, der Wahlfreiheit, die Gott selbst in seinem Geschöpf anerkennt, die aber die Konservativen nicht anerkannten, wenn sie Religion und bürgerliche Sittlich-keit gesetzlich erzwingen wollen. Dies ist die Voraussetzung für die verschiedene Stellung Bethmann-Hollwegs und der streng Konservativen zur Dissidentengesetzgebung.<sup>55</sup>

Das Ergebnis<sup>56</sup> für das Verhältnis von Autorität und Frei-heit ist demnach ein doppeltes:

I. Der Staat als sittliche Gemeinschaftsordnung darf seinen Zweck nicht verfehlen durch falsche Mittel. Darum Selbstbe-grenzung durch Gewährung der religiösen Freiheit usw.

II. Der Staat als Organismus integriert, braucht und ge-währt darum die in organischer, sozialer Abstufung rechtlich geordnete Beteiligung seiner Bürger. Darin liegt die poli-tische Freiheit.

---

53. PM IX S. 31.

54. Ebenda S. 30 ff.

55. S. oben S. 232 f. und Anm. 27 dazu.

56. PM XI, 111 f bzw. 116 ff.

Keineswegs ist dieses Ziel schon erreicht (1857!). Es ist dies vielmehr „der christliche Staat der Zukunft.“ Aber die Betrachtung der Geschichte lehrt Bethmann-Hollweg als Hoffnung und Aufgabe, daß dieser Staat allen Widerständen zum Trotz kommen wird.

### „Der Fortschritt des Rechts ein Fortschritt zur Freiheit.“

Der Fortschritt des Staates zu seinem Ideal vollzieht sich im Recht. Eine Voraussetzung für Bethmann-Hollwegs Gedanken über die Fortbildung des Rechts ist seine oben geschilderte Geschichtsauffassung von der Entwicklung zur Freiheit in Kirche und Staat. Im Recht vollzieht sich der kontinuierliche Verlauf der Geschichte, im Recht liegt ihre Teleologie. Das Recht ist geschichtlich geworden, ist gewachsen aus den Dingen selbst heraus (wenn aufgezeichnet: Kodifikation) oder es entsteht neu durch das Gesetz, das Recht erzeugt (Legislation), (vgl. oben S. 242 f.). Das Recht wird und ist aber nicht bloß faktisch, es hat einen sittlich-religiösen Kern gerade vermöge jener Teleologie. Christlich ist nur der Staat im Sinne Bethmann-Hollwegs, der seine Rechtsordnung nicht bloß erhält, sondern auch vervollkommenet.<sup>57</sup> Zwar hat das Recht als Ausfluß des „Gesetzes“, des göttlichen Gebotes, die höchste Autorität für sich, der sich der menschliche Wille unbedingt unterwerfen muß. Und die Obrigkeit (Rm. 13), die es vermittelt, kann zwar gleichfalls unbedingten Gehorsam verlangen und erzwingen, aber als menschlicher Wille steht sie selbst unter dem höheren sittlichen Gebote, und es wird ihr gegenüber auch die Freiheit des Untertanen durch dasselbe Gebot geschützt.<sup>58</sup> So bewähre sich hier wieder, daß Gott nicht sowohl Schranke als Quelle der Freiheit ist. — Dieser Gedanke ist dem Ultra-Konservativismus und seiner lutherisch

---

57. PM XI, 121 gegen Stahl's Parole: „Der christliche Staat“ 1847.

58. PM XI, 119 f.

59. Ebenda 116.



gestimmten Staatslehre ganz konträr; er ist die sittlich-religiöse Wurzel des strengen Konstitutionalismus Bethmann-Hollwegs. — Da das positive Recht also nicht reiner Ausfluß des göttlichen Willens ist, sondern entsteht unter Mitwirkung des in dieser Sphäre der formalen Freiheit selbständigen menschlichen Willens, als Gebot der Obrigkeit (Gesetz) oder als freie Willensbetätigung der Untertanen (Gewohnheitsrecht), so hat es auch teil an der Individualität und auch an dem Irrtum und der Sündhaftigkeit alles Menschlich-Geschichtlichen. In dieser zeitlichen Unvollkommenheit liegt der Grund seines nur bedingten Wertes,<sup>60</sup> was alle Legitimisten und Ultra-Konservative verkannten, die das positive Recht für ein unbedingtes, weil göttliches ausgegeben,<sup>60</sup> — Ludwig von Gerlach: *deus praesens in iure!*<sup>61</sup> Diese setzen die Idee des Rechts mit seiner zeitlichen Erscheinung gleich! — es liegt zugleich aber auch darin der Antrieb zu seiner Vervollkommenung. Die eigentliche Triebkraft dabei ist das sittliche Ideal<sup>62</sup> des jeweiligen praktischen Verhältnisses, das man immer reiner erkennt und durch neue Rechtsbestimmungen zu verwirklichen sucht. „Der Fortschritt des Rechts ist deshalb ein Fortschritt zur Freiheit.“<sup>62</sup> In ihm vollzieht sich der Ausgleich von Freiheit und Autorität, um den immer neu zu ringen ist, und der erreicht wird nicht durch Gewalt und nicht auf Umwegen, sondern durch die Gründung und Festigung von Freiheit und Recht im Gesetz und öffentlichen Bewußtsein. Allerdings bedarf es dazu des Maßes,<sup>63</sup> der sittlichen Selbstbeherrschung des Gesetzgebers: der Fortschritt durch Rechtsbruch (Revolution), rächt sich stets durch neue Rückschritte (Reaktion). Nur der im christlichen Glauben an Gott, der Freiheit und Autorität zugleich ist, Gebundene, hat dieses Maß. Es fehlte 1848; es war da 1808 und 1813/15, als ein „christlicher Staatsmann“, Stein, und ein frommer König, Friedrich Wilhelm III., „in einer tiefgreifenden Umwälzung des geselligen Zustandes uns die Anfänge der Freiheit brachten“. Der Kampf gegen die Revolution muß also in der Fortführung

---

60. Ebenda S. 120 und PM IX, 325.

61. S. oben S. 181 (Auseinandersetzung mit BH)

62. PM XI, 120.

63. Ebenda S. 118 f., 119 Anm. 1 und 2, 120.

jener Reform, muß „in positiven und lebensfähigen Schöpfungen“ bestehen, nicht in bloßer Negation und nicht in bloßer Erhaltung des Bestehenden. — Das war etwas wesentlich anderes als die Anschauungen Gerlachs und seiner Freunde, für die Steins Werk den Einbruch des Liberalismus, den Beginn des Irrtums bedeutete.<sup>64</sup>

Der Gedanke, daß der Fortschritt des Rechts ein Fortschritt zur Freiheit sei (dessen praktische Bedeutung schon klar wurde), ist geistig begründet in dem idealistischen Verständnis des Begriffes der Freiheit. Ausdrücklich lehnt es Bethmann-Hollweg nämlich ab,<sup>65</sup> daß wir mit Luther Staat und Recht, „die Polizei“, als eine Folge der Sünde betrachten müßten. Vielmehr bildeten sie eine „durch das Wesen der Freiheit“ gebotene Stufe des Verhältnisses von Mensch zu Mensch, seien also „ursprünglich“ göttlich gewollt, durch den Eintritt der Sünde nur alteriert und, wie alles Menschliche, zur fortschreitenden Entfaltung in der Zeit bestimmt. Als „Gesetz“ erkennt der göttliche Wille die menschlichen Einzelwillen auch gegenseitig in ihrer Selbständigkeit an, sondert sie, um sie sofort wieder in bestimmten Beziehungen aufeinander, in Rechtsverhältnissen zu verknüpfen (also als gesonderte, nicht erst als sündige Willen bedürfen sie des Rechts) und bildet so aus der Totalität derselben den gesetzlichen oder rechtlichen Organismus, den Staat. Als „Evangelium“ verbindet er alle, die dasselbe annehmen, durch die Liebe zu Gott auch untereinander zur Liebe, die keine bloße Verknüpfung, sondern ein freies Ineinandergehen der Willen ist, die jedes Verhältnis (auch das rechtliche) zur sittlichen Vollkommenheit ausgestaltet, und nur in der religiösen Gemeinschaft oder Kirche ihre beginnende Verwirklichung finden kann.

Als das Besondere und Wesentliche an diesem Gedanken- gang hebt Bethmann-Hollweg selbst heraus:<sup>66</sup> daß der göttliche Wille (die höchste Autorität für das religiös-sittliche und für das politische Leben), nicht einseitig im Staate Unterwerfung und Gehorsam fordert und erzwingt, sondern daß er beidesmal „Gemeinschaft stiftend“ erscheint, einen „Organismus“ erzeugt,

64. Leop. v. Gerlach, Denkw. I, 474, 476; Ludw. v. Gerl. Aufz. II, 356 f.

65. PM XI, 115 f.

66. Ebenda.

und daß er beidesmal Quelle der Freiheit ist, nur eben hier in evangelischer Gestalt, als Liebe, dort in gesetzlicher Gestalt, als Recht. Das heißt aber, daß durch die Zuordnung von Kirche und Staat zu dem werdenden Reich Gottes deren beider ursprünglicher Dualismus zuletzt aufgehoben wird, und daß der Staat als Rechtsstaat an der allgemeinen Entwicklung der Welt, d. h. hier an ihrer Ethisierung teil hat. Zwar bestehen bis ans Ende der Geschichte die beiden Formen der Rechts- und der Liebesordnung, Staat und Kirche nebeneinander, jene wird nie aufgehoben. Aber der negative Zwang, der bleibt zur Durchsetzung des Rechts gegen den sündhaft widerstrebenden Willen, trennt sie nicht endgültig; sie sind in einer höheren positiven Teleologie aufeinander bezogen: die Liebe als des Gesetzes Erfüllung, als die reinste Form des Sittlichen hat stets „Wahrheit und Gerechtigkeit“ im Staate zu ihrer Voraussetzung.<sup>67</sup> Wahrheit und Gerechtigkeit meint hier aber nicht das unbarmherzige Niederschlagen des Schwertes der Obrigkeit auf den Gesetzesübertreter, sondern eine positive gerechte politische Ordnung, die die Gewissensfreiheit und die freie politische Betätigung des einzelnen Bürgers an und in dem Organismus des Staates verbürgt. Hier ist der Punkt, wo die Rechtsanschauung des Juristen Bethmann-Hollweg, dem, wie früher gezeigt,<sup>68</sup> der Zweck des Rechts Verwirklichung des Guten ist, soweit es sich zum allgemeinen Gesetz eignet, mit seiner religiösen Geschichtsbetrachtung verschmilzt. Beide zusammen bilden die ideelle Grundlage für seine Politik, die in den Staat eingreift, um „Wahrheit und Recht“ auch dort zur Anerkennung zu bringen.

### Die Idee des „christlichen Staats“ in ihrer verschiedenen Ausprägung.

Um die Besonderheit von Bethmann-Hollwegs Ideal eines „christlichen Staats“, d. h. das Besondere der religiösen Voraussetzung für das politische Denken noch schärfer hervorzuheben,

---

67. S. oben S. 237 (Rede von 1858) und PM XI, 113 f.

68. S. oben S. 155 f. und Anm. 76.

sei es kurz konfrontiert mit dem der übrigen Christlich-Konservativen.

Der Unterschied liegt nicht zuerst in der Stellung zur Wirklichkeit des Volkes; denn auch Bethmann-Hollweg, der die Nation weit höher schätzt als jene, sieht im Volk nur eine „Naturbasis“ für den Rechtsorganismus des Staates.<sup>69</sup> Der Unterschied liegt vielmehr in dem religiösen Grundverhältnis zur Welt. Die Konservativen sind, wenn auch unter sich verschieden, alle Lutheraner, und das heißt im Unterschied zu Bethmann-Hollweg, sie kennen nicht eine sittliche Entwicklung der Welt auf ein immanentes Ziel hin, sondern sie lehren die irrational gegebene Wirklichkeit als „Ordnung und Fügung Gottes“ pietätvoll hinnehmen. Diese Anerkennung erscheint als der eigentliche Effekt der Religion (daher diese aber auch orthodox sein muß und in nichts moralistisch abgeschwächt sein darf — woraus die Kirchenkämpfe der 40er und 50er Jahre ihre Schärfe erhalten!) und diese wiederum verleiht dem Gegebenen eine ungeheure Sanktion. „Woher aber sollen die politisch-gesellschaftlichen Institutionen eine Ehrfurcht erhalten, daß die Menschen sich ihnen unterordnen“, fragt Stahl in seiner Schrift über den „Christlichen Staat“ 1847, „als durch die christliche Hingebung an die Macht der Ordnung und Fügung, die über dem Menschen ist?“<sup>70</sup> Gerade an Stahl, der anders als die feudalistischen Hochkonservativen ebenso wie Hollweg streng royalistisch-staatlich denkt und wie dieser einen konstitutionellen Staat fordert,<sup>71</sup> wird der Unterschied recht deutlich: auch Stahl sieht in England sein Vorbild, auch sein „christlicher Staat“ will Mitte sein zwischen

---

69. An Groen Van Prinsterer 21. 10. 63, vgl. mit PM XI, 115 und IX, 303: „Es ist zwar gefährlich, in der Geschichte Alles aus den inneren treibenden Kräften der Volkseigentümlichkeiten erklären zu wollen.“ — An Pourtales 6. 9. 60: „Zu meinem Schmerz bestätigt sich in den italienischen Vorgängen, daß die Nationalität nur die Naturbasis des Staates, Gesetz, Wille, Tat oder Geschichte das Eigentliche.“

70. Zit. nach der 2. Aufl. Berlin 1858 — ebenda S. 17.

71. Stahl, Die Revolution und die constitutionelle Monarchie, Berlin 1848, S. 62 ff., S. 65, S. 11: „Der constitutionelle Staat, der in der Tat tief-sinnigste, der sittlich befriedigendste.“ Soll er seine Mission erfüllen, „so muß er aus dem Geiste des Christentums wiedergeboren werden, er muß christlicher Staat sein.“



Absolutismus und Demokratie.<sup>72</sup> Aber wodurch? Nicht wird wie bei Hollweg der Staat christlich durch die im Recht gebundene Gemeinschaft zwischen Obrigkeit und Volk, nicht wird die Autorität der Obrigkeit gestärkt durch ihre Selbstbegrenzung, im besonderen durch die religiöse und geistige Toleranz, die sie gewährt, nicht wird die Freiheit eine wahre durch das Maß — sondern, damit Freiheit berechtigt, gut und christlich wird, muß sie „gänzlich durchdrungen sein von der Scheu vor höherer unantastbarer Ordnung“, von „Pietät und Hingebung gegen ein höheres, gegebenes Ansehen“ und so oft.<sup>73</sup> Diese Pietät ist für Stahl „das christliche Motiv“, und wer ohne es „die bestehende Ordnung, die erworbenen Rechte, die Konservation“ verteidigen wolle, sei stets „im Nachteil gegen die Begeisterung für Volkstum — Ludwig von Gerlach spricht öfters vom „Laster des Patriotismus“ — und gleiches Menschenrecht“; <sup>74</sup> nur „der positive christliche Offenbarungsglaube“ in der Nation und in den staatlichen Institutionen vermöge in der Verfassungsfrage die demokratische, wie auf dem Vermögensgebiete die sozialistische Konsequenz abzuwehren; denn tilge man ihn, so werde so wenig ein Bewußtsein bleiben, „daß man gegebenes, zufällig, also (!) durch ein göttliches Geschenk erworbenes Eigentum, das nicht die Societät nach rationellen Regeln verteilt, zu achten habe“, als jetzt schon bei den Demokraten „ein Bewußtsein besteht für einen König, der von Gottes Gnaden und nach Gottes Gebot und nicht durch

---

72. Der christliche Staat S. 8 f.

73. Ebenda S. 8. — Vgl. noch S. 10: „Nimmt in der Nation die Losagung vom christlichen Glauben zu, hören die öffentlichen Institutionen auf, vom Christentum bestimmt zu seyn, so ist es nicht mehr möglich, das Ansehen des Königtums zu behaupten, wir erhalten in unvermeidlicher Fortbildung unserer Verfassung nicht einen constitutionellen Staat, sondern einen demokratischen.“ — Dieser Gedanke von Stahl auch in anderen Schriften immer wieder abgehandelt.

74. Der christliche Staat S. 17. — Vgl. noch ebenda S. 16: „Der ganze Rechtsbestand als solcher in seiner geschichtlichen Gestaltung mit allen seinen gegebenen Verhältnissen und erworbenen Rechten hat die letzte Gewähr seines Ansehens bei uns nur in dem christlichen Volksglauben. Die conservative Richtung (im tiefsten Sinn, die keine gezeitigte Entwicklung ablehnt) kann sich daher nicht behaupten, außer auf diesem Grunde.“

und nach dem Willen des Volkes herrscht“.<sup>75</sup> -- In diesem Denken Stahls dominiert der Gedanke der Abwehr des Andrangs von unten. Diesem Andrang der Massen begegnet die Religion, die religiöse Sittlichkeit, die, durchaus lutherisch, sich recht eigentlich auswirkt in der Ergebenheit in die Ordnung der Welt als in den Willen Gottes, im besonderen im Gehorsam gegen die Obrigkeit. Noch stärker herrscht dieser Gedanke bei Ludwig von Gerlach vor, der, gröber, Staat und Kirche in dem „Einen leiblichen und geistlichen Staate, dem Königreich Gottes“, identifiziert und die bestehenden Ordnungen als göttliche erklärt.

Auch Bethmann-Hollweg fehlt das Moment der Pietät nicht, aber es steht nicht in der Mitte seines christlichen Lebensbewußtseins. Er denkt nicht so statisch wie jene Lutheraner. Er glaubt an die Entwicklung der Welt zur Freiheit als an einen göttlichen Prozeß. Er hofft, durch positive politische Gerechtigkeit und durch die Stärkung des Rechtsbewußtseins im Volk mehr als durch jene Pietät der Flut der Demokratie zuvor-

75. Ebenda S. 15 f. und S. XV f. — Die gegebene Autorität und die reelle Macht des Königtums bleibt für Stahl das durchaus Primäre, auch als er den constitutionellen Staat anerkennt. S.: Die Revolution und die constitutionelle Monarchie, Berlin 1848: S. 8: „Wo Obrigkeit anerkannt ist, da ist keine Anarchie, wo Obrigkeit nicht anerkannt ist, da ist Anarchie.“ — Ebenda: „Denn es geht nicht mehr um Ihre Regierungsform, sondern darum, „ob überhaupt eine dauernde gesicherte unantastbare Ordnung und Regierung sein soll“. — S. 10: Autorität des Königs gegen die Volkssouveränität. — S. 17: „Die Souveränität des Königs... das unverletzliche, unentziehbare Königliche Recht, das aus eigener Wurzel, das von Gottes Gnaden ist, nicht vom Willen des Volkes, von dem alle Ermächtigungen und Sanktionen ausgehen“, muß bleiben. — S. 18: „Eine verständige Begrenzung der Ministerverantwortlichkeit“, absolutes Vetorecht des Königs und 2 Kammern. — S. 19: Gewiß englische Verfassung Vorbild, aber anders in Preußen darin, „daß der König noch eine wirkliche Macht im Lande bleibt“, „durch feste Sicherung seiner Befugnisse ein unterschiedener und selbständiger Faktor der Staatsgewalt.“ — S. 53 f.: Wenn Ministerverantwortlichkeit konsequent, dann ist der liberale Constitutionalismus parlamentarische Regierung! — S. 64: Durchdringung des königlichen Willens und des Volkswillens. „Der König als Souverän bleibt aber immer die Urquelle und das Centrum der Gewalt, und darum der Sitz, wenn auch nicht des größeren Gewichts, so doch der Majestät und Heiligkeit der Gewalt.“ (Hier ausgesprochen jüdisch-theokratischer Anklang!) — S. 64 f.: König Sitz der Souveränität, welche das Centrum ist der gesetzgebenden wie der vollziehenden Gewalt. Der König hat die Initiative auch in der Gesetzgebung.

zukommen, sie abzdämmen. Seine Ethik geht also vielmehr auf Weltgestaltung. Sie unterwirft sich nicht dem Gegebenen, sie stellt sittliche Forderungen auch an den Staat, geht nicht sowohl auf Erhaltung der Ordnungen, als auf ihre Weiterbildung, auf das richtige Recht. Seine Religion wirkt nicht sowohl pietätvollen Gehorsam, als vielmehr spontanen persönlichen Arbeits- und Gemeinschaftswillen, dessen Betätigung der Staat durch seine Rechtsordnung dem sittlich freien Individuum ermöglichen soll. Das ist gewiß in Verbindung mit idealistischen und spiritualistischen Motiven ein reformiertes Element. Dies konfessionelle Moment liegt auch in dem strengen hochgespannten Rechtssinn Bethmann-Hollwegs, den man wohl auf seine Zugehörigkeit zum Rheinland zurückführen möchte. Was er 1844 an den König über die Stimmung der Rheinlande berichtet,<sup>76</sup> das gilt auch von ihm selbst: „Die französische Justizverfassung und Gesetzgebung hat unter den Rheinländern den Sinn für strenge Gesetzlichkeit und persönliches Recht in einem Grade entwickelt, wie er den östlichen Provinzen fremd ist“, und man wünsche, daß „eigentliche Gesetzgebung und mehr arbiträre Verfügung aus dem Kabinet“ streng unterschieden würden. — Diese Rechtsgesinnung durchdringt den ganzen Staatsgedanken: nicht der König von Gottes Gnaden steht unter Gott und das Volk unter dem König; vielmehr: Obrigkeit und Volk stehen unter dem gleichen göttlichen Gebot, über ihnen steht ganz abstrakt das Gesetz, das aus dem Zusammenwirken beider entsteht und das beide bindet.<sup>77</sup> Bethmann-Hollweg

---

76. „Bemerkungen zu 12 Fragen, die Stimmung in der Rheinprovinz betreffend.“ Mai 1844. Durch General Forstner an den König.

77. PM XI, 116. — Vgl. Verhandlungen der evangelischen Generalsynode 1846, S. 580, Rede BH's für Beteiligung der Gemeindevertretung (durch Synodalausschuß) an Disziplinarentscheidungen des Konsistoriums: Aufgabe des Kirchenregiments sei, „Das wahrhaft Gemeinsame in der Kirche zu vertreten... Dasselbe könne man von der Obrigkeit im Staate sagen, insbesondere insofern sie das Recht vertrete, welches sie nicht willkürlich hervorbringe, sondern als ein in der Gesamtheit objektiv Vorhandenes und aus dem sittlichen Bewußtsein derselben sich stets neu Ergänzendes vorfinde.“ — Man sieht hier deutlich die politische Konsequenz des Savignyschen Rechtsgedankens (im Gegensatz zu Stahl), sofern hier die Gemeinschaft, ihr Geist und ihre Bindung, auch für die Regierung, stärker ist als die Herrschaft, ihre Setzung und ihr freier Wille.

kennt auch nicht die theoretische Unterscheidung Stahls,<sup>78</sup> die später der Prinz Wilhelm sich zu eigen machte: die Gesetzgebung der Volksvertretung, die Exekutive der Regierung,<sup>79</sup> d. h. dem König, der allein Gott verantwortlich ist.<sup>80 81</sup> Das ist lutherisch gedacht.<sup>81</sup> Bethmann-Hollweg will in seiner Forderung nach Ministerverantwortlichkeit (gewiß frei, nicht mechanisch gehandhabt) auch die Regierung als solche zur Gemeinschaftsarbeit mit der Volksvertretung anhalten und sie darin an das Gesetz binden und so gesetzlich, sittlich machen. Also nicht die konkrete Person des Königs und sein fremder, zufälliger Wille, dem man sich pietätvoll, passiv hingibt (irrational, lutherisch) repräsentiert die sittliche Autorität des Staates, sondern das abstrakte, aber in Anspruch und Sicherung bekannte, vorausberechenbare Gesetz, in dessen Sphäre man sich frei betätigt (rational, reformiert).

Die Verbindung von Religion und Politik, wie sie die Ultrakonservativen vertreten, lehnt Bethmann-Hollweg als falsch ab und bekämpft sie. Er behauptet aber selbst durchaus eine Verbindung beider Größen. Als 1852 die Kreuzzeitung und die Evangelische Kirchenzeitung die Partei Bethmann-Hollwegs wegen ihrer Kritik an der Regierung der „Sünde Ham's“ für schuldig erklärt (s. u. S. 287 und Anm. 34 dazu), da weist diese Gruppe in ihrem Wochenblatt diesen Vorwurf ebenso religiös begründet zurück:<sup>82</sup> „Wir schwiegen“, bisher, heißt es da, „weil wir das

---

78. S. Anm. 75.

79. D. h. bei Stahl der Regierung die ganze Sphäre der Administration und die Initiative in der Gesetzgebung. S. Heinrich O. Meisner, Die Lehre vom monarchischen Prinzip im Zeitalter der Restauration und des Deutschen Bundes. Breslau 1913, S. 308. — Ebenda S. 305 f.: Über das klare Überwiegen der königlichen Macht im System Stahl's.

80. Vgl. H. O. Meisner, S. 308, S. 298 ff., vgl. Erich Kaufmann, Studien zur Staatslehre des monarchischen Prinzips, Diss. Halle 1906 und P. G. Hoffmann, Monarchisches Prinzip und Ministerverantwortlichkeit, Jena 1911.

81. Stahl, die Revolution und die constitutionelle Monarchie, S. 50. Volkssouveränität als Gewalt über dem Staat. „Das ist ein geradezu sittenloses Prinzip. Die Obrigkeiten des Staates werden damit statt an ihr Gewissen — d. i. Willen und Gebot Gottes, das sich in ihrem Gewissen kundgibt — an den Willen der Mehrheit ihrer Mitmenschen gebunden.“ Nicht Gerechtigkeit usw. das Maß, sondern die Meinungen, ja Irrungen der Masse.

82. Pr. W. Bl. 1852, Nr. 14, S. 170.



Religiöse von dem Politischen insofern zu trennen uns bemühen, als wir, indem wir für unser Gewissen auf politischem Gebiete allerdings auch die ewigen Wahrheiten des Christentums als maßgebend und bestimmend anerkennen, sie doch niemals zur Verdammung anders Denkender zu mißbrauchen uns gestatten.“ Nur versteht Bethmann-Hollweg unter diesen „ewigen Wahrheiten“ etwas ganz anderes als die Hochkonservativen. — Noch den Kultusminister Bethmann-Hollweg beschuldigten seine christlichen Freunde, voran Ludwig von Gerlach, den l'état athée, den „atheistischen“ Staat, proklamiert zu haben (als er nämlich den Dissidenten frei gab, ihre Kinder vom allgemeinen Religionsunterricht fernbleiben zu lassen) — beide führen über diesen in der Kammer, in der Kreuzzeitung, in der Evangelischen Kirchenzeitung u. a. erhobenen Vorwurf noch nachträglich eine Kontroverse: Ludwig v. Gerlach an BH 10. 4. 65, BH an Gerlach 5. 5. 65. — Schon Anfang 1858 aber<sup>83</sup> hatte Bethmann-Hollweg es ausdrücklich abgelehnt, daß man, um „der Theokratie“, der Vermischung von Staat und Religion zu entgehen; „mit dem liberalistischen Flachsinn dem Staat jeden Bezug auf Höheres absprechen, Freiheit und Recht auf die vorausgesetzte Vernunft ‚der meisten Menge‘, eigentlich Willkür gründen, den atheistischen Staat proklamieren“ solle! Vielmehr (so heißt es nun mit einer Wendung, die an die Losung 1817 von Goßner her erinnert: Christus des Gesetzes Ende! S. o. S. 69): „Ist der neuen Welt in der Erlösung auf Golgatha ein Prinzip der Freiheit aufgegangen, so kann nicht die Abkehr von ihm, es muß das tiefere Hineinschauen in diese Sonne der Gerechtigkeit uns Klarheit bringen.“ Nicht also soll — wie es die Demokraten und Liberalen fast zwangsläufig tun müssen gegenüber dieser „hierarchisch-aristokratischen Reaktion“ (BH an Hundeshagen 6. 11. 55) und ihrem Mißbrauch der Religion, — nicht soll die Freiheit gesucht werden gegen die Religion, als wäre diese eine mittelalterliche Sache — vielmehr die Religion selbst muß verstanden werden als das befreiende und bindende Prinzip. Es muß, wie Bethmann-Hollweg von seiner eigenen kirchlichen und

---

83. In PM XI, 110.

politischen Doppelstellung als Minister sagt (an Hülsmann 23. 5. 59) „der Tatbeweis“ geliefert werden, „daß in Christo ein ganz anderes Wesen ist, als Ritter und Pfaffen im Bunde die Welt glauben machen wollen.“ Es muß bezeugt werden (an Hundeshagen 30. 6. 59) „daß das Evangelium nur mit der Freiheit, nie mit dem Despotismus sich verbinden sollte, wie es doch meist geschehen . . .“ Andererseits gelte es auch „unseren Liberalen die große Wahrheit vorzuhalten, daß Letztere nicht ohne das Erstere besteht“ (ebenda). D. h. Bethmann-Hollweg ist der Meinung, daß freilich auch die Freiheit, die aristokratisch-liberale nämlich, gegen die demokratisch-atheistische Flut nicht bewahrt werden kann, auch daß sie sich selbst nicht in Grenzen halten kann, ohne Religion. — Recht gründet nach seiner Ansicht die Religion, sofern die strengste Gewissenhaftigkeit und Wahrhaftigkeit im Staats- und Verfassungsleben fordert und weckt; Freiheit, insofern sie, zu allererst im Religiösen, von sich aus jeden Zwang verwirft (während der theologische Sprecher der Konservativen, Hengstenberg, ausdrücklich staatlichen Zwang in religiösen Dingen mit dem „Recht der Liebe“, der Sorge um das Seelenheil, begründete. S. o. Anm. 27 zu S. 232); ferner insofern sie Achtung lehrt vor der sittlichen Freiheit des einzelnen (Bürgers), der eben in dieser, anders als die Masse, auch zugleich die echte Bindung findet.

Der Staat ist für Bethmann-Hollweg also „christlich“ nicht direkt, dadurch daß er den christlichen Offenbarungsglauben in seinen Institutionen (nicht allein in der Schule, sondern im Eid, Bürgerrecht usw.) vertritt (wie in der Theorie Stahls) und darin jene Pietät weckt und erhält, sondern gerade indirekt: indem er die sittliche Freiheit des Individuums sichert und durch keinen Zwang verkümmert, so daß sie ganz frei unter religiösen Antrieben sich entfalten kann. Das ist die idealistische Auffassung des Staates gegenüber der lutherischen von Stahl. Es liegt in ihr ein starker Glaube an die Selbstwirksamkeit, Selbstmächtigkeit der Idee. Sie verkennt aber die Macht im Kampf der Gruppen und noch mehr der Staaten; unterschätzt den Egoismus herrschender Schichten ebenso wie die Gewalt

der Massen — das „Volk“ kannte Bethmann-Hollweg nur als „Domestiken“, als Dienstboten; die untergründigen Schichten, Bauern und Arbeiter, als das konservative wie das revolutionäre Element waren ihm ganz fremd. Er sieht den Staat mehr mit den Augen des Juristen — das ist er von Beruf —, des Lehrers und sittlichen Erziehers, denn des Politikers. Auch konnte nur ein hochgebildeter, differenzierter Mensch so stark den Zwiespalt von individueller Freiheit und staatlicher Autorität empfinden, anders als die selbstgenügsamen Köpfe der Altpreußen, daß er immer neu um ihren Ausgleich im Rechtsstaat sich abmühte.

Aus alledem entsteht ein sublimer, idealer Rechtsgedanke: die innerste Aufgabe des Rechts, besonders des Verfassungsrechts, ist es, durch seine innere „Wahrheit und Gerechtigkeit“, wie durch die „Offenheit“ und absolute Sauberkeit seiner Handhabung durch die Regierung beispielhaft auf das Volk zu wirken. Denn eine moralische Erneuerung der Völker könne nur dann erhofft werden, sagt Bethmann-Hollweg, wenn sie an „Wahrheit und Gerechtigkeit in diesem wichtigsten Teile ihrer ethischen Existenz“ nicht verzweifeln; andernfalls sei der praktische Materialismus, der reine Interessenkampf die Folge.<sup>84</sup> Der religiös-metaphysische Gehalt des Rechts gibt diesem, besonders dem Verfassungsrecht also einen hohen sittlichen Wert; anders als bei den Gerlachs etwa, die in der Verfassung nur eine Konzession an den Liberalismus sahen, die man nach Buchstaben und Geist umgehen und möglichst rückgängig machen dürfe.

---

84. PM XI, 158, 324.

## Kapitel IV.

### Politische Ethik.

Politik aus Gewissen. 1851.

„Recht und Wahrheit im Staat.“

Die Sittlichkeit eines Staatsmannes beruht für Bethmann-Hollweg darin, wie rückhaltlos und gewissenhaft er das bestehende Gesetz und Recht anerkennt, wie ausschließlich er auf legalem Weg es um-, oder weiterzubilden unternimmt. Jede Form der gewaltsamen Änderung ist ihm verwerflich, sei es als Willkür von unten (Revolution), sei es als Willkür von oben (Verfassungsbruch, 1851 befürchtet; Staatsstreich, „Revolution von oben“, 1866),<sup>1</sup> weil sie das „Rechtsbewußtsein“ und das „Vertrauen“ erschüttern, die kostbarsten Güter für den Bestand der Nation und das Fundament ihrer Sittlichkeit. Das ist sehr idealistisch gedacht.

In der trüben, intriganten, verlogenen Politik der beginnenden Reaktion war aber allerdings Bethmann-Hollwegs Auftreten gerade als eines Konservativen aus diesen sittlichen Motiven eine Tat. Man weiß, daß er sich im September 1851 gegen die Reaktivierung der Provinziallandtage<sup>2</sup> wandte, ihren Rechtsbestand als staatliche, nicht nur kommunale Institutionen bestritt und eine klare Äußerung der Regierung darüber

---

1. An König Wilhelm 15. 6. 1866, s. oben Anm. 41 zu S. 239.

2. Vgl. Schmidt, Die Partei BH, S. 60 ff. und FN II, 280 ff. — Schreiben, in dem BH seine Wahlweigerung zum rheinischen Provinziallandtag an den Wahlkommissarius Landrat Graf Boos mitteilt, Kreuz-Ztg. 17. 9. 51, vgl. Schmidt S. 62 f. — Darauf schärfste Polemik der Altkonservativen. S. Ludw. v. Gerlach Aufzeichn. II, 130: Vorwurf an BH des Abfalls, des Rheinländers usw.



forderte.<sup>3</sup> Die Regierung war sich über ihren Schritt selbst nicht im klaren, wollte aber wohl die Kammern erst entmächtigen und dann beseitigen, damit also die eben beschworene Verfassung brechen.<sup>4</sup> Gegen dieses Beginnen wandte sich Bethmann-Hollweg als gegen das grellste Symptom der Verwirrung des öffentlichen Rechtszustandes, „der fortdauernden Unwahrheit unserer öffentlichen Zustände“. In seinen Schreiben an den König<sup>5</sup> fordert er „Offenheit und unzweifelhafte Gesetzlichkeit“, „offenste und klarste Gesetzlichkeit“, „gewissenhafte Beobachtung der beschworenen Verfassung“, Abwehr jedes „Verfassungsbruchs“ und, in der weiteren Entwicklung seiner deutsch-konservativen Politik, „den durch die Tat vor allem Volk bewährten Entschluß, das allen erkennbare Recht nach Innen wie nach Außen zu schützen“. — Uns darf hier nicht die Politik Bethmann-Hollwegs und des Preußischen Wochenblatts, die hier ihren Anfang nahm,<sup>6</sup> interessieren, sondern nur die grundsätzliche Seite dieses Schritts.

Der Schritt Bethmann-Hollwegs in die Opposition gegen die Ultra-Konservativen war durchaus grundsätzlicher Natur. Bethmann-Hollwegs tiefste persönliche Motive waren religiös-sittlich. Von seinem Gewissen gedrungen, ist er in den ihm schmerzlichen Kampf mit den „Brüdern“, den christlichen Freunden, und mit der Obrigkeit gegangen. Diese persönlichen Motive werden nicht so deutlich aus Bethmann-Hollwegs Broschüre „Zur Reaktivierung der Provinzial-Landtage“ und dem Wochenblatt der neuen Parteigruppe, als aus dem Rundschreiben und den Briefen, in denen Hollweg seinen Schritt den christlich-

---

3. BH nicht für die Gleichmacherei, wie sie die Regierung durch Gesetzgebung vom 11. 3. 1850 abzuändern anstrebte, sondern nur dagegen, daß die Regierung den offenen unzweifelhaft gesetzlichen Weg in der Verfolgung dieses Zieles verlassen hatte. — Vgl. BH 6. 11. 51 an den König: „Die Kreise und die Provinzen sind, wie die Gemeinden, nicht bloß quantitativ, durch ihren Umfang, sondern auch qualitativ, durch ihre Natur, vom Staat unterschieden. Das Aggregat aller Kreis- oder Provinziallandtage ist deshalb noch keine wahre Landesvertretung . . .“ Kreis- oder Provinzialvertretung dürfen deshalb auch nicht Wahlkorporation für jene sein.

4. Schmidt, a. a. O., S. 60 f., Anm. 1.

5. 21. 10. 51, 6. 11. 51, 29. 11. 51.

6. Schmidt, S. 78 ff.

konservativen Freunden gegenüber religiös motiviert,<sup>7</sup> und aus dem Vortrag „Über die Einwirkung der neueren politischen Verhältnisse auf das christliche Leben“, den er am 2. Juli 1851 auf der Pastoral-Konferenz zu Bonn — bezeichnenderweise auf einer kirchlichen Versammlung! — gehalten und bald darauf in Druck gegeben hat.<sup>8</sup> Hier kündigt er seinen erst im Herbst öffentlich vollzogenen Bruch mit der Reaktion schon an<sup>9</sup> und begründet ihn in seiner religiösen Ansicht von Recht und politischer Sittlichkeit.<sup>9</sup> Irrtümlicher oder böswilliger Verkenntung gegenüber hat er später oft auf diesen Vortrag hingewiesen als auf ein Lebensbekenntnis. Wir geben ihn darum ausführlich wieder.

A. Bethmann-Hollweg unterzieht zunächst die neuen politischen Verhältnisse einer „moralisch-pragmatischen Betrachtung“.<sup>10</sup> Im weiteren Deutschland sind Revolutionen und Reformversuche gescheitert, der alte Rechtszustand ist äußerlich wieder hergestellt. In Preußen ist zwar eine neue Verfassung gegeben, angenommen und beschworen, aber es ist noch kein dauernder Rechtszustand damit begründet. Denn auch hier ist die Reaktion, ja eine Gegenrevolution<sup>11</sup> im vollen Gange. Was sind nun die Ursachen für das Scheitern aller Hoffnungen? Aus der Revolution, heißt die Antwort, konnte eine Umgestaltung, die fruchtbar gewesen wäre, nimmermehr kommen. Sie konnte, als das Prinzip der Verneinung, nichts leisten als die Zerstörung alles Rechts, die Auflösung aller sittlichen Ordnung. Wohl aber hätte die Umgestaltung kommen können aus der durch die Revolution veranlaßten Demütigung und Erhebung

---

7. S. oben S. 227.

8. BM Bd. XIX 1851, Heft 8, S. 98 ff. und Sonderdruck (danach zitiert).

9. Vgl. den schon zu S. 182 zitierten Brief an Hundeshagen 24. 9. 51, mit dem BH seinen Vortrag diesem überschickt: „Wie wichtig es ist, auch auf politischem Gebiet Innere Mission zu treiben, d. h. das wahrhaft sittliche Prinzip geltend zu machen, davon bin ich je länger je mehr erfüllt. Eine Form dieser Überzeugung und der sie begleitenden Gefühle ist der anliegende Vortrag auf der Bonner Pastoralkonferenz, den Sie gütig aufnehmen wollen, und nur eine weitere Konsequenz ist der öffentliche Kampf, in den ich eben jetzt verwickelt bin...“ (17. 9. 51 Wahlverweigerung BH’).

10. Über die Einwirkung usw. S. 1 ff.

11. Ebenso: Zur Reaktivierung usw. S. 1.

unseres Volks. Es war unsere Aufgabe, so sieht der Christ Bethmann-Hollweg das Revolutionseignis, „als wir nach göttlicher Zulassung so tief gefallen“, „aus der Not eine Tugend zu machen“ und durch Gottes Kraft neu zu erstehen. Die göttliche Ordnung, nach der der einzelne Mensch, ist er bußfertig, aus Sünde und Tod durch Gottes Barmherzigkeit gerettet und in eine höhere Stufe der Gerechtigkeit gehoben wird, gelte auch für die Völker. (Darum rief Bethmann-Hollweg zu einem nationalen Bußtag auf, das ist ihm der von ihm eingeleitete Wittenberger Kirchentag.) Daß es an den erforderlichen Kräften hierfür gefehlt, sei eine Gemein s c h u l d aller, besonders aller Parteien, „die man konservativ nennt, weil sie nicht offen der Revolution huldigen“. Die Liberalen hätten verblendet die gegebenen realen Bedingungen eines Verfassungsbaus mißachtet und doktrinär ein ideales Gebäude in die Luft gesetzt, ja, dem revolutionären Prinzip Konzessionen gemacht. Die Partei, die sich vorzugsweise konservativ nenne, und der Bethmann-Hollweg sich selbst, solange er zu politischem Handeln berufen gewesen sei, aus Überzeugung angeschlossen habe, habe dem Irrtum zwar treffende Kritik, aber „keine positiven und lebensfähigen Schöpfungen entgegenzusetzen gewußt“.

B. All dem gegenüber bleibt die Frage des Warum, und die Antwort ist zunächst eine ganz i n n e r religiöse.<sup>12</sup> Es war eine heilsame Züchtigung des irdischen Sinns in der guten und erziehenden Hand Gottes. Die Zerstörung unserer irdischen Hoffnungen (auf die Machterhöhung Preußens, auf die Einheit der deutschen Nation) und noch mehr der Schmerz, daß die göttlichen Ordnungen, das Recht, im Vaterlande so tief zerrüttet sind — das soll uns erwecken zu aufrichtiger persönlicher Buße und zu neuem Eifer, Sein Reich auf dem Gebiete des Geistes zu bauen, „aus dem allein unserer Nation die rechte Erneuerung und d a m i t a u c h die Befähigung für ein gedeihliches Staatsleben erwachsen kann.“ So könne aus der Not Gutes kommen, wie es schon einmal war: während der Erschlaffung der Restaurationszeit, die auf die Enttäuschung der idealen Hoffnungen der Befreiungskriege folgte, wuchsen „die Keime des neuen

---

12. Über die Einwirkung usw. S. 4 ff.

christlichen Lebens“, die Erweckung, empor. (Unter diesem Aspekt kann sich Bethmann-Hollweg rückblickend mit jener Zeit versöhnen.) So wirke also die Reaktion sich zunächst günstig auf das christliche Leben im engsten Sinn, auf die Kirche aus.

C. „Aber als ein Leben kann das christliche nicht bloß eine Einwirkung von dem Staat und den staatlichen Dingen empfangen, sondern muß auch unmittelbar darauf reagieren.“<sup>13</sup> Der Christ soll sich jetzt nicht in falschem Spiritualismus vom Staate zurückziehen, sondern „gegenüber der allgemeinen Erschlaffung, der Verwirrung der Rechtsbegriffe und der Parteileidenschaft“ Maß halten und kraft seines sittlichen Urteils Zeugnis ablegen und nicht „zu dem offenbaren Unrecht schweigen“. Besonders zwei Fragen seien der Klärung bedürftig:

I. Die Frage nach dem Verhältnis der Macht zur Autorität, der von Gott über uns gesetzten Obrigkeit.<sup>14</sup>

Viele, die für die bürgerliche Ordnung zu kämpfen vorgehen, schienen ihm ihre einzige Aufgabe darin zu erkennen, ihre Macht zu stärken, die Summe ihrer Rechte zu erweitern. Und gewiß sei „ein gewisses Maß von Recht“ der Obrigkeit unentbehrlich, wenn sie ihr Amt ausrichten solle, eine Beschränkung über dieses Maß hinaus mache es ihr unmöglich. Aber darauf allein könne es nicht ankommen; vielmehr: „Jedes Recht ist ein bestimmtes nur durch seine Grenze, und diese wird durch die ihm gegenüberstehenden Rechte gezogen. Auch diese sind heilig, und wie die Verletzung jenes, so ist die Verletzung dieser Unrecht.“ (s. o. S. 259 f.). Nun sollen die Christen freilich nicht bloß den gütigen und gelinden, sondern auch den wunderlichen Herren gehorchen. . . Demgegenüber steht: „es gibt ein Äußerstes von Rechtsbruch, der von oben kommt“ (Verfassungsbruch). Bethmann-Hollweg wagt dabei ein Widerstandsrecht nicht zu behaupten. Wohl aber sei es unsere Pflicht, den Inhabern des obrigkeitlichen Amtes offen zu bezeugen, „daß Gewalt nicht Recht ist, daß sie ihr eigenes Ansehen untergraben, wenn sie Gewalt für Recht ergelten lassen,“ und wir sollen so das auch uns mitanvertraute Recht

---

13. Ebenda S. 7 f.

14. Ebenda S. 8 ff.



schützen. Denn: die Autorität ist ein sittlicher Begriff, der die Freiheit zum Revers hat. Das Tier zwingt man, nur der Mensch als vernünftiges Wesen erkennt ein höheres Ansehen über sich, in das er frei eingeht. Darum sei die Autorität (das große Prinzip, das Stahl in Erfurt proklamiert habe)<sup>15</sup> nur durch sittliches Handeln, durch Gerechtigkeit zu stärken.

---

Dazu ein paar Bemerkungen. Bethmann-Hollweg ist tief genug, das Problem von Recht und Macht, das seit Plato jedes Staatsdenken beschäftigt, zu sehen, aber kaum wird man seine Lösung für tief genug erachten; und gewiß nicht ausreichend für die politische Realität.

Ganz deutlich ist hier der idealistische Ansatz des Rechts: das vernünftige freie Individuum, das nur eine bestimmte Form der Autorität, eben die, die sich klar und eindeutig selbst gebunden hat, eben als Recht, über sich anerkennt, und das für die Autorität gewonnen wird gerade durch deren Selbstbeschränkung. Es ist die allgemeine Voraussetzung Bethmann-Hollwegs, daß es auch die Politik allein mit der sittlichen Tat der einzelnen Persönlichkeit zu tun habe. Das ist eine sehr idealistische und optimistische Betrachtungsweise vom Menschen und vom Staat. — Der Lutheraner Stahl erscheint daneben realistischer. Für ihn liegt die Frage der Autorität allerdings viel einfacher als für Bethmann-Hollweg, der sich zu unrecht auf ihn bezieht: Autorität stärken heißt für Stahl, die Unterwerfung unter die gottgegebene Ordnung erhalten und festigen. Für Bethmann-Hollweg ist die Autorität nicht zuerst etwas an sich Gegebenes, sondern auf dem Gegebenen aufruhend eine durch Gerechtigkeit sich immer mehr stabilisierende Größe.

In dieser Teleologie liegt aber auch die Schwäche seiner Anschauung. Um der Hoheit und Reinheit der Staatsidee als

---

15. Vgl. Stahl's Rede im Volkshaus 15. 4. 50 zu Bismarcks Antrag auf ein Fürsten-Haus statt Staaten-Haus. Friedr. Jul. Stahl, 17 parlamentarische Reden und drei Vorträge, Berlin 1862, S. 158 ff., besonders S. 162: Der Liberalismus sei gegenüber der Demokratie ohnmächtig, weil er Majorität wolle statt Autorität! — Vgl. ebenda S. 148 ff., 152 ff.

einer Verbindung sittlicher Individuen willen wird die Autorität allzu abstrakt von ihrem Rechtsgehalt her gesehen, allzuweit getrennt von ihrer realen Basis, der Macht, die doch durch die Möglichkeit, das Recht durchzusetzen, dieses erst als Recht setzt.

Man darf allerdings neben dem Grundsätzlichen das Funktionale des Gedankens Bethmann-Hollwegs nicht übersehen: er protestiert dagegen, daß der Staat dem Klassenegoismus eines erneuerten Feudalismus ausgeliefert wird (der die Erneuerung der Provinziallandtage als Mittel zum Zweck benutzen will) und möchte eine klare unabhängige Staatlichkeit; die sieht er gestärkt durch Gerechtigkeit, d. h. aber praktisch, sie soll aufrufen auf einer Beteiligung aller Stände am politischen Leben nach ihrer reellen Bedeutung für die Gesamtheit.<sup>16</sup> Dabei mochte er die tragende und auch die überzeugende und nach links hin beruhigende Kraft eines solchen Ausgleichssystems überschätzen. die bei allem Egoismus stützende Kraft des Junkertums und seiner Bauernschaften für die Monarchie unterschätzen. — Das Luthertum konnte jene beharrende Welt stärken; die auf eine gerechtere Zukunft ausgerichtete Religion Bethmann-Hollwegs sprach im Namen der Gerechtigkeit für die neuen Schichten von Besitz und Bildung.

II. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit und Treue, die so vielfach gefährdet sei.<sup>17</sup>

Nur scheinbar ständen sich die subjektive und die objektive Sittlichkeit, das Recht der ethischen Institution und das subjektive der Wahrhaftigkeit und Treue entgegen.

Gewiß gehöre der Vertrag nur der niederen Stufe der sittlichen Welt an, gegenüber den höheren Ordnungen der Familie, der Korporation, des Staats und der Kirche. Aber auch jene elementare Stufe fordere klare Achtung. Wenn es sich also jetzt um die Wiederherstellung organischer, vielleicht historisch berechtigter Institutionen (der Provinziallandtage) handele, wo eine beschworene Verfassung, also eine übernommene Verpflichtung, entgegenstehe, da gelte es vor allem Wahrhaftigkeit und Treue zu beweisen. „Auch dem wahrhaftig

---

16. S. oben S. 245 ff., 256.

17. Über die Einwirkung usw. S. 10 ff.; Reaktivierung usw. S. 1 ff.

Guten und an sich Berechtigten sollen wir auf dem Wege der Gerechtigkeit nachtrachten“, das Recht nicht mit List und Betrug uns erschleichen.

Gewiß bestehe auch der Unterschied zwischen Gesetz und Recht, da dieses sich aus den Dingen selbst hervorbildet, jenes nur ein partieller, dürftiger Ausdruck dafür ist (s. o. S. 242 f.). — Aber deswegen bleibe, daß auch das Gesetz Recht erzeugt; daß die Anerkennung des formalen Rechts, selbst wo es nicht durch das materielle unterstützt wird, eine unentbehrliche Bedingung der bürgerlichen Ordnung ist; daß nichts das Rechtsgefühl im Volke mehr zerstöre, das Ansehen der Krone im Staate mehr untergrabe, als wenn ihr Gebot gering geachtet, ja sie wohl selbst von schlechten Ratgebern durch Sophismen<sup>18</sup> angeleitet wird, es gering zu achten. — „Wer die historisch berechnete Institution gegen das klare Gesetz aufrecht erhält,<sup>19</sup> liefert den Demokraten ein treffliches Argument, das sie, wenn ihre Stunde wieder schlägt, zugunsten ihrer Menschenrechte, die älter sind als geschriebene Privilegien, trefflich zu brauchen wissen werden.“ Der Christ verwerfe deshalb jeden Wortbruch der Obrigkeit und halte sich selbst frei von solcher Übertretung (wie es Bethmann-Hollweg durch die Wahlverweigerung tat). „Denn wo das göttliche Gebot der Wahrhaftigkeit und Treue verletzt wird, da ist der Willkür Tür und Tor geöffnet, die die Mutter der Revolution ist“.

Keinesfalls sind die politisch-praktischen Konsequenzen, die eben angedeutet wurden, für Bethmann-Hollweg maßgebend. Seine Motive zur Ablehnung des Verfassungsbruchs sind religiöse. Im Aufruf in Nr. 1 des Preußischen Wochenblatts<sup>20</sup> heißt es ausdrücklich gegen die Konservativen: Es

---

18. Reaktivierung usw. S. 5 ebenso: Nicht bloß der offene Bruch der Treue des Worts, schon der mögliche Zweifel an ihr untergrabe das Ansehen der Obrigkeit.

19. Ebenso ebenda S. 25.

20. B. W. Bl. 1852 Nr. 1 (6. 12. 51 — Weiterführung des Programms des Wochenblatts, das im Inserat der Kreuz-Ztg. 26. 11. 51 angekündigt war, unterschrieben von 14 Männern, darunter die Bonner Freunde Nitzsch und Perthes, ferner Landfermann in Koblenz, später BH' Berater in Schulfragen; der engste Kreis BH' Schwiegersohn Graf Pourtalès, Perthes und Graf Robert v. d. Goltz; diese drei faßten am 3. Aug. 1851 den Beschluß der „Schilderhebung“.

wird strengstens abgelehnt der Satz, „daß das formale Recht um ewiger Rechtsprinzipien willen gebrochen werden dürfe“. Da doch jede Partei ihre besonderen ewigen Rechtsprinzipien habe und die der andern für endlich erkläre. Damit sollen aber keineswegs ewige Rechtsprinzipien überhaupt geleugnet sein; es gebe solche, so dies, „daß das, was auf gesetzlichem Wege gültiges Recht geworden, Recht bleibt, bis es auf dem Wege des Rechts verändert oder aufgehoben ist, und daß das gesetzlich aufgehobene Recht erloschen bleibt, bis es wieder zu Recht geworden“. Daher jeder Einbruch in die beschworene Verfassung und den bestehenden Rechtszustand zu verwerfen sei.

Jene ewigen Prinzipien der Konservativen, und d. h. der Lutheraner, waren z. B. die christliche Offenbarungsreligion, die christliche Obrigkeit, bzw. die untergeordneten christlichen Obrigkeiten als Autorität usw. Gegen diese materialen christlichen Prinzipien, die Bethmann-Hollweg als willkürlich und variabel erscheinen, protestiert er vom Standpunkt einer formalen christlichen Ethik, einer Gewissensethik. Kant (in pietistischer Hülle! so wie Kant selbst vom Pietismus her kam) protestiert hier gegen Luther (sofern jene sich mit Luther decken!). Die beiden von Luther ausgegangenen und sich auf ihn berufenden Zweige protestantischer Staatsethik stehen hier gegeneinander: dem Gegensatz formal-material entspricht hier wie bei Kant der Gegensatz von Autorität und Freiheit, bzw. von Verteidigung des Gegebenen und Gestaltung des Kommen- den. Die Verbindung der Gewissensethik mit einer teleologischen Geschichtsansicht beweist aber auch, daß hier der dritte Typus der Reformationszeit, das Schwärmertum, mehr einwirkt als Luther selbst. — Das im Vortrag genannte zweite Motiv, der Gegensatz von subjektiver und objektiver Sittlichkeit, der Wahrhaftigkeit und Treue einerseits und der unter Gottes „Zulassung“ entstandenen Institutionen andererseits, hat Bethmann-Hollweg in den Schreiben an die christlich-konservativen Freunde<sup>21</sup> noch spezieller als seinen eigentlichen Gegensatz zu Ludwig von Gerlach bezeichnet. Er sei Gerlach deswegen schon im Freundeskreis oft entgegengetreten und müsse es nun in der Öffentlich-

---

21. Rundschreiben 10. 11. 51; an Seegemund 7. 11. 51.



keit tun. Er sieht mit Recht in Gerlach den geheimen Treiber und Ratgeber des Königs und den kommenden Gegenspieler. Er kritisiert hier scharf die christlich verbrämte Überheblichkeit Gerlachs (später, 24. 3. 54 an Hülsmann, spricht er einmal von „religiös gefärbter Selbstsucht“). Sein Gegensatz zu Gerlach erscheint Bethmann-Hollweg hier als der von protestantischer und katholischer Sittlichkeit. Gerlach scheine ihm, wie in seiner Religion,<sup>22</sup> auch darin „vom Sauer-teig des Romanismus“ in sich zu haben, daß ihm gewisse Institutionen das Höchste seien, „wogegen die subjektive Sittlichkeit, die Bewährung des gegebenen Worts, die Treue des eigenen Wollens, selbst an der Obrigkeit völlig zurücktritt“ (womit ebenso die Neigung der Regierung zum Verfassungsbruch und Gerlachs Rat dazu, wie seine eigene skrupellose Verleumdungsmethode als Rundschauber, vor der selbst Perthes Bethmann-Hollweg warnte,<sup>23</sup> gemeint sind). Diesem „Romanismus“ stellt Bethmann-Hollweg hier, und öfter noch,<sup>24</sup> das Wort eines alten Pietisten als protestantisches Prinzip entgegen: Carl Friedrich von Moser sage irgendwo, „ein im Blute Jesu gereinigter Sünder sei es eigentlich, was man in vollem Sinne des Worts

---

22. Zum Romanismus in der Religion Gerlachs, s. oben S. 182 ff.

23. Perthes an BH 8. 11. 51: „Mit Gerlach seien Sie vorsichtig. Seinen bissigen und lügnerischen Gelüsten so nachzugeben, wie er es tut, ist eine Sünde, die der Gebissene und Angelogene, ohne selbst sich an dem Beißen- den und Lugnenden und an dem Reiche der sittlichen Sünde zu versündigen, nicht ungestraft, nicht wie etwas Gleichgültiges hingehen lassen darf. Gerlachs Auftreten gegen Sie durch die von ihm geschriebenen und von ihm geduldeten Artikel ist unverschämte; wenn er nun unter vier Augen so tut (in seinem Schreiben an BH 5. 11. 51), als sei von seiner Seite nichts vorgefallen, so ist das Verhöhnung des subjektiven und des objektiven Rechts. Bereuen muß er, was er getan und öffentlich muß er bereuen, was er öffentlich getan, sonst kann auch unter vier Augen kein Verhältnis sein zwischen ihm und Ihnen. Christlich sein, wenn niemand es hört, und diabolisch sein auf dem Markte, das verträgt sich nicht.“ — Eine öffentliche Erklärung Gerlachs kam nicht.

24. An Seegemund und im Runds Schreiben. Über Moser auch auf dem zweiten Stuttgarter Kirchentag in Rede über „Evangelische Katholizität“, s. Verhandlungen usw. S. 35, vgl. oben S. 84 und Anm. 95 dazu. — Vgl. Gerlach Aufzeichn. I., 127 f. (das Buch Mosers war durch Seegemund dem Kreis bekannt geworden). („Vertraute Briefe über protestantisches geistliches Recht“, anonym mit einer Vorrede von F. C. Freiherr v. Moser, 3. Aufl. Frankfurt/M. 1771).

einen „ehrlichen Mann“ nennen könne“! Das sei „echt protestantisch“ gedacht; denn nur die ewige Wahrheit, Christus für uns, wenn sie in uns persönlich geworden, mache uns ganz ehrlich und wahr (daher in der römischen Kirche, die diesen berechtigten Subjektivismus — das subjektgewordene Objekt — leugne und sich mit wirklichen oder Schein-Objektivitäten begnüge, so wenig Ehrlichkeit gefunden werde). Es bedarf keiner Erläuterung, daß im Sinne Bethmann-Hollwegs jenes Wort von Moser eben auch für die Politik und gerade für sie Geltung haben solle.

---

Zunächst hier ein Wort zu der Auffassung von protestantischer Sittlichkeit. Sie ist gewiß die gemein-protestantische, und in ihr ruht etwas von der herben Strenge und schonungslosen Aufrichtigkeit der protestantischen Ethik. Aber sie hat doch nicht die Tiefe Luthers. Aus dem *simul iustus, simul peccator* ist eine pietistisch-moralische Ethik des reinen Gewissens, der Versittlichung des Individuums geworden, das nicht mehr selbstlos um der Liebe willen sich aller irdischen Arbeit, und sei es in Härte, unterzieht, und das sich in Schuld verstrickt weiß, aus der allein Gott erlöst. Ist aber erst durch die moralistische Auffassung des Gedankens vom Christus in nobis eine solche fast skrupelhafte Anschauung des Individuums gegeben, so liegt zwingend nahe, auch die Welt also solche diesem Versittlichungsprozeß unterworfen zu denken. So wird die Privat-Sittlichkeit auch zur Norm für die politische: es muß auch im Staat das Mittel dem sittlichen Zweck gleich sein. Deutlich liegt hier eine Einwirkung des religiösen Fortschrittsgedankens auf die Auffassung von Politik vor. Jener Gedanke der persönlichen Wahrhaftigkeit verbindet sich mit der teleologisch hochgespannten Rechtsidee, und so wird die Politik verstanden als „ein Ringen um Wahrheit und Recht“, und es kommt zu der Forderung (zunächst noch innerhalb der christlich-konservativen Gemeinschaft), daß die Liebe sich auch im Kampfe als „reine Liebe zur Wahrheit“ erweisen müsse — eine Forderung, die die christlichen Brüder durch die Art, wie sie den Kampf führten, allerdings schwer enttäuschten. — Man wird

in dieser Weltbetrachtung eine Abschwächung der wirklichen Spannung der Welt und der vom Christen (im Sinne Luthers) in der Welt zu ertragenden inneren Spannung sehen müssen. Eine solche Weltbetrachtung hat auch für das politische Verhalten schwerwiegende Konsequenzen, sofern sie für den idealen Zweck in dieser widerständigen Welt auch das ideale Mittel fordert und in dem Handeln des Staatsmannes die private Sittlichkeit, die persönliche „Ehrlichkeit“, höher stellt als den Mut und das Recht zu den im Staatsinteresse von ihm geforderten Notwendigkeiten.

Der Gegensatz Bethmann-Hollweg—Gerlach ist ein Gegensatz von Pietismus und Luthertum. Denn die Kritik an der katholischen Sittlichkeit, am Romanismus Gerlachs, kritisiert eben zugleich auch die neu-lutherische Staatslehre Stahls, der für Bethmann-Hollweg darin katholisiert. Auf Stahl bezog sich Bethmann-Hollweg also zu unrecht:<sup>25</sup> denn gerade die lutherische Anschauung verleiht den Institutionen als solchen, dem „Gegebenen“, die religiöse Sanktion, kraft deren sie Anerkennung fordern dürfen: denkt Gerlach dabei auch mehr an die altständische Gliederung, Stahl mehr an die Monarchie als solche, so ist die Sittlichkeit, und das heißt für sie der Autoritätscharakter dieser Institutionen doch unendlich wichtiger als die Einschränkungen, zu denen diese sich etwa durch die Verfassung für die Zukunft verpflichtet haben; so ist auch am staatlichen Gesetz als solchem der Charakter der Beschränkung der individuellen Freiheit für sie wichtiger als der des Schutzes der Freiheit, den es gewährt.

Das leitet dazu über, auch in diesem Gedanken Bethmann-Hollwegs neben der grundsätzlichen die funktionale Bedeutung nicht zu übersehen. Bethmann-Hollweg schaut in die Zukunft. Mit der Forderung der Wahrhaftigkeit gegenüber dem gegebenen Wort will er diese sehr christliche Regierung und den christlichen König (der eben die Verfassung so ungern beschworen hatte) festgehalten wissen bei den Anfängen des Verfassungsstaates, von denen aus sorgsam weiterzubauen ist, auch da, wo die Verfassung (wie in der Gemeindeordnung, im Wahlrecht)

---

25. S. S. 276.

im konservativen Sinn zu verbessern ist. Dann wird man nicht so sehr das pietistische als das protestantisch-idealistische Moment in Bethmann-Hollwegs Gedanken sehen: Preußen-Deutschland dürfen ihren Beruf als das Land der Reformation,<sup>26</sup> der religiösen, bürgerlichen und schließlich politischen Freiheit nicht verleugnen; die Ehre des Staates darf nicht gekränkt, der deutsche Beruf Preußens darf nicht verleugnet werden (Olmütz), der Glaube an das Recht darf nicht getäuscht werden (Hessen, Schleswig-Holstein); es ist aufrichtig ja zu sagen zu den Rechtsformen, die den Bedürfnissen Preußens und der Gesamtnation entsprechen oder sich dahin verbessern lassen; brach liegende Kräfte sind zu aktivieren und damit der Staat zu stärken. — Immer bleibt auch hier ein starker Glaube an die werbende Kraft der Rechtsidee, eine „Politik der moralischen Eroberungen“ im spezifischen Sinn.

Die Einwirkung der von Bethmann-Hollweg gegenüber den konservativen Freunden ausgesprochenen und seiner früher dargelegten Prinzipien christlicher Staatsethik auf die neue Partei wird deutlich in dem Aufruf in Nr. 1 des Preußischen Wochenblatts: „Ein Banner richten wir auf“.<sup>27</sup> Die für unseren Zusammenhang wichtigsten Sätze daraus seien genannt. Die eigenen Prinzipien werden da verteidigt „gegen seine sich einander treulich helfenden Feinde“, „gegen den Fanatismus der Partei, welche das rechtlich Bestehende umstürzen will, um für eine revolutionäre Tyrannei den Raum zu gewinnen“, wie „gegen den nicht schwächeren Fanatismus der Partei, welche das rechtlich Bestehende umstürzen will, um auf dem gewonnenen Raum mit den verwitterten Trümmern einer vergangenen Zeit zerbrechlich zu bauen“.

An der Spitze steht das christliche Grundprinzip: „die Furcht Gottes, ohne welche aus den Staaten der Nerv des Lebens schwindet“. Die Erklärung dazu hat sich sogleich gegen links zu verteidigen: „Wollen wir (damit) etwa das Kreuz in die

---

26. S. oben S. 231 ff.

27. W. Bl. 1852 Nr. 1 (6. 12. 51) — vgl. schon die Erklärung 26. 11. 51 in der Kreuz-Ztg. — vgl. Schmidt 78 ff.



Tagespolitik tragen? mit nichten!“ Es werde damit bezeugt, daß alle Verhältnisse des Lebens und deshalb auch die der Staaten zusammenbrechen, wenn sie nicht von Gottesfurcht getragen sind; daß ohne Sitte, ohne Treue, ohne Gewissenhaftigkeit, ohne Aufopferung, ohne Wahrhaftigkeit, ohne Mut und ohne Hingebung das Staatsleben verdorrt, und daß alle diese sittlichen Tugenden in der Gottesfurcht wurzeln. „Aber (so heißt es gegen rechts) wir wollen die heiligen Wahrheiten nicht entheiligen, indem wir sie selbst in den Lärm des politischen Marktes zerren, noch wollen wir Gottesfurcht als das ausschließliche Monopol unserer Partei in Anspruch nehmen, und sie Andern deshalb absprechen, weil sie in der Politik nicht denken wie wir.“

Dieses Grundprinzip wurde von den Liberalen mit Mißtrauen aufgenommen, weil hier, wenn auch in verinnerlichter Form, der Gottesglaube zur Voraussetzung der politischen Sittlichkeit gemacht wird. Die Liberalen vermißten ein klares Bekenntnis zur Religionsfreiheit, an der sie allein Interesse hatten. — Von den Konservativen aber wurde das Prinzip verleumdet und fanatisch bekämpft; denn sie erkannten darin eine Trennung der Kirche vom Staat (wie sie die Verfassung vom Januar in § 15 vorsah), eine Beschränkung der Kirche auf das persönliche religiös-sittliche Leben, die ihrem religiösen und politischen Instinkt, ihrem Traditionsbewußtsein, wie ihrer Theorie ganz zuwider war — davon ist gleich noch zu handeln. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß die in der Erklärung aufgezählten Tugenden alle aktive sind, Mitarbeit erzeugend, im Unterschied zur Kardinaltugend etwa der Stahlischen christlichen Staatsethik: dem Gehorsam und der Ehrfurcht gegenüber der Autorität, und zwar nicht allein gegenüber dem Gesetz, sondern auch gegenüber der realen Macht<sup>28</sup> (der bzw. den Obrigkeiten). Was die Obrigkeit betrifft, so stellte die Erklärung neben die „Gottesfurcht“

---

28. Am schärfsten betont bei Heinrich O. Meißner, Die Lehre vom monarchischen Prinzip usw., S. 303 unten (nach Stahl, Philosophie des Rechts, 2. Aufl., II, 2, S. 1, 2 f., 7). Die Notwendigkeit der Autorität, „d. h. eines Anspruchs auf Gehorsam und Ehrfurcht, welcher nicht bloß dem Gesetz, sondern einer reellen (d. h. persönlichen!) Macht außer ihm, als Staatsgewalt (die sich im Monarchen verkörpert!) zukommt, der ‚Obrigkeit, die vor und hinter dem Volk ist‘, in der es politisch eins wird!“ — Vgl. dazu Anm. 75 in Kap. III, zu S. 265.

sehr charakteristisch die „unverbrüchliche Liebe und Treue für den König und das erlauchte Haus der Hohenzollern“. Hiermit ist schon der tieferliegende Gegensatz der beiden Richtungen angedeutet.

Weiter spricht die Erklärung über die Außenpolitik (die uns als solche hier nicht weiter interessieren darf): Tritt ein für Wahrung der Ehre und wirklichen Selbständigkeit Preußens und für seinen deutschen Beruf. Fordert dort Unabhängigkeit von Rußland und Österreich, hier das Aufhören der Mißtrauenspolitik der Polizei und vor allem, daß durch Preußen das öffentliche Recht in Deutschland überall gegen Rechtsbruch Schutz und Schirm finde. „Wir denken mit Schmerz und Scham an Kurhessen und Holstein!“

Für die Innenpolitik wird gefordert: das gewissenhafte Festhalten an dem Recht und insbesondere an der Verfassung vom 31. Januar 1850, als an der feierlich beschworenen Grundlage unseres öffentlichen Rechtszustandes.<sup>29</sup> Das bedeute nicht Unveränderlichkeit der Verfassung, da doch „die Staaten überhaupt ein sich fort und fort entwickelndes Leben führen, und die Verfassungen als ein Ausdruck dieses Lebens nicht in unabänderlich feste Form gebannt sein können.“ Praktisch richtet sich das nach beiden Seiten, prinzipiell am tiefsten gegen rechts, wie eben an dem Satz über die ewigen Rechtsprinzipien gezeigt wurde. — Auch eine legale Änderung der Verfassung habe nicht nach Theorien, sondern nach praktischen Bedürfnissen zu erfolgen. Ein starkes Königtum, wie es Preußen bedürfe, könne mit der Verfassung wohl bestehen. „Das leuchtende Beispiel Englands“ zeige, „daß gesunde konservative Prinzipien und Prinzipien der Freiheit sich nicht ausschließen.“<sup>30</sup> Eine Revision der Gemeinde-, Kreis- usw. Verfassung, wie des politischen Wahlrechts, auf organische, nicht mechanische Grundlagen hin würde diese Freiheit nicht gefährden, sondern stärken (dazu vergl. o. S. 247 f.).

---

29. Ebenso schon Punkt 3 der Erklärung vom 31. 11. 51.

30. Zu England als Vorbild s. oben S. 151 ff., 230 f., 246; über die praktische politische Bedeutung dieser ideologischen Ausrichtung s. oben Anm. 31 in Kap. II, zu S. 233.

Schließlich wird noch ein Wort gesagt zur Moral des politischen Tageskampfes, ein Appell an das politische und christliche Ehrgefühl gerichtet: „Wir werden den Streit mit ehrlichen Waffen kämpfen --- nicht anders reden und anders meinen; nicht die halbe Absicht aussprechen und die halbe für gelegene Zeit sparen; nicht der Sache zu dienen meinen, wenn wir Personen verleunden, verdächtigen, lästern und höhnen.“ Das richtet sich gegen die Methoden des Rundschauers.

Über Vorzug und Schranke dieser Gedanken und politischen Willensbildung ist nach dem früher Gesagten nichts beizufügen. Praktisch war der Aufruf nicht sowohl gegen als an die Rechte gerichtet, wollte die „echte“ konservative Partei gründen bzw. wiederherstellen.<sup>31</sup> Doch der Gedanke einer „allergetreuesten Opposition Seiner Majestät“, einer Opposition von rechts, war zu neu; es siegte, um mit Stahl zu reden, „das Gegebene“, der lutherische Royalismus und das Königtum, oder richtiger, die es beherrschende „kleine, aber mächtige Partei“.

### Staatsmann und Kind Gottes.

Die „christlichen Freunde“, die Konservativen, haben es Bethmann-Hollweg, ihrem Vorkämpfer und Mitstreiter in der Kirche, nicht leicht gemacht. So hat Bethmann-Hollweg die sittliche Problematik des Politischen erfahren und schmerzhaft empfunden. Aus dem Ringen um die Wahrheit „in Liebe“ „unter Brüdern“ (2. 4. 52 an Wichern), unter Parteigenossen und im Glauben Verbundenen, wie Bethmann-Hollweg anfangs seinen Weckruf gedacht hatte, wurde bald ein Zusammenstoß mit staatlicher Macht und mit der Entschlossenheit der Alt-Brandenburger, die hier sofort einen ihnen gefährlichen Angriff erkannt-

---

31. An Graf Robert v. d. Goltz 27. 9. 51: „Unser Hauptziel, das wir fest im Auge behalten müssen, ist, eine konservative Partei zu bilden, die sich bestimmt von der Kreuz-Ztg. unterscheidet“. — An die Frau 30. 11. 53: „Reinigungsprozeß der Konservativen“ — vgl. die Erklärung der 14 Unterzeichner des Programms, Kreuz-Ztg. 26. 11. 51, Schmidt S. 78 f., Müller S. 7 ff. (ebenda: gegen den Liberalismus, dem das 1848 Erreichte noch nicht genug war und gegen den Legitimismus der Konservativen um Gerlach.)

ten, wurde durch die Perfidie und Schärfe,<sup>32</sup> mit der die Freunde, allen voran Ludwig von Gerlach, dem Abgefallenen entgegen-traten, und seine und seiner Partei Erklärungen kommentierten, ein bitterer Kampf.<sup>33</sup> Mehr als alle Widerwärtigkeiten, als alle Konzessionen und Kompromisse, zu denen der politische Kampf in den Kammern nötigte, schmerzte es Bethmann-Hollweg, daß die Konservativen auch vor der gemeinsamen Arbeit in Kirche und Innerer Mission nicht Halt machten: seiner Kritik an der Regierung wegen, erklärten sie ihm öffentlich der Sünde Ham's für schuldig (Aufdecken der Blöße des Vaters!);<sup>34</sup> 1854 in der Krimkrise sprach die Kreuz-Zeitung davon, „daß der ‚Chef der Inneren Mission‘ seine Tätigkeit für das Reich Gottes fortan in Gemeinschaft mit den Türken, Renegaten und politischen Flüchtlingen zu treiben gedenkt, eine Allianz, die vielleicht manchen der Unsrigen bewegen dürfte, seinen Führer (im Kirchlichen!) auf einer anderen Seite zu suchen“;<sup>35</sup> und 1859 erklärte ihn schließlich die Hengstenberg'sche Kirchenzeitung für einen Abgefallenen, einen Judas.<sup>36</sup>

---

32. Schmidt, S. 222, vgl. auch Perthes-Warnung, Anm. 23.

33. S. Schmidt, S. 62 f. Die Polemik Ludw. v. Gerl. gegen die Wahlverweigerung BH' vom 17. 9. 51: BH sei kein geborener Preuße, wie Bunsen und Radowitz, und obwohl zu den literarischen, christlichen und auch konservativen Notabilitäten gehörig, sei er doch abtrünnig geworden. — Diese Kampfesweise wurde von vielen anderen Konservativen nicht gebilligt, s. ebenda Anm. 4.

34. Ev. Kirchen-Ztg. Bd. 50, 1852, Nr. 1, Sp. 3 (Vorwort von Hengstenberg . . . „wenn selbst solche, die wir als Bekenner eines guten Bekenntnisses zu achten und zu lieben gewohnt sind, sich an Blättern beteiligen, deren Probenummern bereits mit der Sünde Hams befleckt waren, vergessend, daß der Apostel neben dem Könige auch seine Hauptleute und Diener nennt, als solche, gegen die wir das 4. Gebot zu erfüllen haben.“ — Vgl. W. Bl. 1852, Nr. 14, S. 170 ff.: Die Sünde Hams. Beißender Artikel gegen den Rundschauer der Kreuz-Ztg., der jenen Vorwurf Hengstenbergs aufnahm: „Wir . . . sind nicht imstande, in einem Athem Sabbathfeierpredigten, skurrile Plattitüden und nichtswürdige Verdächtigungen zu beleuchten“.

35. Gegenerklärung BH' in der Kreuz-Ztg. 13. 4. 54, im Nachlaß. — Zur orientalischen Politik der Wochenblattpartei vgl. Müller S. 32 ff.; Borries, Preußen im Krimkrieg, S. 25 ff., passim; ebenda S. 16 ff., 22 ff., die Vermischung politischer und religiöser Motive bei Leop. v. Gerl.

36. Ev. Kirchenztg. 1859 Nr. 24 Sp. 265. — Vgl. Bachmann, Hengstenberg, III, 331 ff., 345 f. — FN II, 394.



Sein in seinen Grundsätzen gebundenes Gewissen verbot Bethmann-Hollweg, mit gleichen Mitteln zu erwidern. Persönlich trieb ihn weder Ehrgeiz noch Wille zur Macht, sondern allein das Gefühl eines inneren Muß, eines höheren Auftrags. Diese Verankerung im Gewissen, in Gott, gab ihm die Sicherheit, Kraft und Treue, in der er das Haupt seiner Partei sein konnte und auch auf dem Posten blieb, als die wichtigsten Mitthelfer, Perthes, Pourtalès, Robert v. d. Goltz, sich zurückgezogen hatten. — Aber freilich klagt Bethmann-Hollweg immer wieder, stöhnt auf, es sei „fast unmöglich, Staatsmann und Kind Gottes zugleich zu sein“ (11. 12. 54 an Wichern). Das bedeutete für ihn auch: es ist fast unmöglich, Mann des Staates und Mann der Kirche zugleich zu sein.

#### Gegen die Gleichung von Reaktion und Christentum.

Immer und immer wieder haben Freunde, so Wichern und Perthes, und politische Gegner, hat Bethmann-Hollweg selbst sich gefragt, ob er mit seinem politischen Auftreten (in einer konservativen Opposition) nicht seine ihm ganz eigentümlich und unbestritten zugewiesene kirchliche Aufgabe verlassen, oder doch gefährdet habe, nicht zuletzt, weil er den politischen Gegensatz dadurch in die kirchliche Gemeinschaft trage. Bethmann-Hollweg hat dann wohl auf England hingewiesen, wo hervorragende Männer in politischer und kirchlicher Arbeit zugleich tätig seien (2. 4. 54 an Wichern). Nur wenige aber haben den inneren Sinn gerade auch seiner politischen Arbeit ganz verstanden. Bethmann-Hollweg klagt selbst oft darüber: „Ich bin in dem, was mir die Hauptsache war, so wenig verstanden worden“! (26. 7. 55 an denselben). Die jenes Urteil aussprachen, kannten eben seine Religion doch nicht nahe genug, wußten nicht, daß gerade in ihr die tiefsten Motive auch zu seinem politischen Auftreten lagen. In der Wahl zwischen kirchlicher und politischer Tätigkeit ist ihm der Verzicht — beim Rücktritt vom politischen Leben — auf die Politik

kein Opfer; nur schmerzlich; denn: das Politische selbst war ein religiöser Kampf, „ein Amt von Gott gegen Ungerechtigkeit und Lüge, die sich mit heiligem Schein schmückt“ (Ebenda). Bethmann-Hollweg nennt jene Meinung ausdrücklich ein „Mißverständnis“. Er könne da einen inneren Widerspruch nicht anerkennen; denn gerade auf „die Einheit beider Hälften“ seiner öffentlichen Stellung „gegenüber der Solidarität des Irrtums auf der gegnerischen Seite“ (der Einheit von Orthodoxie und Reaktion) lege er das größte Gewicht. Dabei ist für ihn wie für die Freunde kein Zweifel, daß er nach seiner ganzen „Natur und Vorgeschichte“ mehr auf die Kirche als auf den Staat angewiesen sei. Aber, um so weniger fände er es deshalb gerechtfertigt, sich „diesen Versuchungen und inneren Kämpfen“ im politischen Leben auszusetzen, wenn es „bloß zeitliche Güter gelte, auch die edelsten und teuersten, wie Vaterland usw.“ Aber es gelte eben „ein Höheres“, „wozu meine kirchliche Stellung die unentbehrliche Voraussetzung bildet“ (an Hülsmann 22. 9. 55). Das soll heißen: eine Voraussetzung bildet seine kirchliche Stellung für seine politische insofern, als in dieser Zeit, da Christentum und politische Reaktion sich völlig zu decken schienen, nur ein als streng kirchlich Verschiedener und ein wahrhaft Gläubiger in der Einheit seiner Person den Nachweis erbringen konnte, daß Evangelium und politische Freiheit (so wie Bethmann-Hollweg sie verstand) sich nicht ausschließen, ja daß im Evangelium die Quelle für die rechte Freiheit in Kirche und Staat gegeben sei. Um das zu bestätigen, sei hier der Satz wiederholt, mit dem Bethmann-Hollweg 1858 sein Ministerium charakterisiert: „Es ist zum Verständnis, ja zur Anerkennung zu bringen“, daß die Sache der Freiheit und die des Evangeliums sich nicht nur miteinander vertragen, sondern daß jene ein Produkt des letzteren und diese eine notwendige Ergänzung jener ist“ (s. o. S. 221 f.).

Umgekehrt als der eben besprochene Vorwurf lautete, machte es Bethmann-Hollweg oft Sorge, ob er nicht die wahre Kirche und damit ihre innere Kraft auch für das politische Leben preisgebe nur um der Gemeinschaft mit den christlich-konservativen Freunden, mit Stahl usw. willen. Dann versichert er (26. 7. 55 an Wichern), selbst auf die Gefahr hin, daß Spal-

tungen in der Kirche entstanden (wie sie 1857 dann wirklich eintraten),<sup>37</sup> müsse immer bezeugt werden „die Freiheit des Evangeliums (von politisch-reaktionärer Bindung), die allein die wahre Erfüllung des Gesetzes, mithin die Neubelebung der ethischen Kräfte in unserem Volk (d. h. auch für das Staatsleben) bringen kann“. Denn, um es zu wiederholen, nicht die Kirche als Institution, die mit ihrer Lehre neben dem Staat stehend von oben her ihn in seiner Autorität stützt (wie bei Stoecker), sondern die spontane, persönliche Aneignung der Gnade und die sittliche Erneuerung des einzelnen und damit der Gesamtheit (wie bei Wichern), gilt Bethmann-Hollweg als der Beitrag der Religion zur Erhaltung und Ordnung der Welt.

---

37. S. oben S. 82 ff., bes. S. 85 f., 2. Stuttgarter Kirchentag.

## Kapitel V.

### Staat und Kirche.

#### Freie Kirche im freien Staat.

Die Devise „Evangelium und Freiheit“, richtiger freies Evangelium und freier Staat, schließt auch eine kirchenpolitische Konsequenz ein. Es kommt uns hier auf das Prinzip an. Die Wochenblattpartei hat sich dies Prinzip im ganzen zu eigen gemacht;<sup>1</sup> es ging hier der Kampf ja vorerst nach rechts hin. In der „Neuen Aera“, als der Kampf auch nach links geführt werden mußte, überwogen schon die nicht-konservativen, die nicht-kirchlichen Elemente in der sie tragenden Politikergruppe so sehr, daß Bethmann-Hollweg mit seinem Programm in dieser späteren Zeit sehr allein stand.

Hier ist zu erinnern an den Zeitpunkt, von dem aus Bethmann-Hollwegs politisches Denken seinen Ausgang nahm:<sup>2</sup> an die Juli-Revolution und ihre geistige Situation. Sie sprengte zum ersten Male, nach Englands und Rußlands abweichender Politik, offen das durch die Heilige Allianz aufgerichtete System und dessen Bund mit der Kirche. Bethmann-Hollweg hatte sich zur Restauration und ihrem Mißbrauch der Kirche nie bekannt (anders als die Gerlachs), und er verabscheute ebenso die Revolution und ihre Kirchenfeindschaft. Er war seit seiner Erweckung 1817 enthusiastisch Christ (und eben darin, wenn man will, konservativ) und mußte gerade um dieses Christentums willen wünschen, daß es von jenem reaktionären Staat getrennt werde, damit es ungehemmt seine erhaltenden Kräfte

---

1. BH schreibt u. a. im Pr. W.Bl. über Kirchen- und Dissidentenfrage, obwohl hier, z. B. in der Judenfrage, Robert v. d. Goltz grundsätzlich andere Ansichten hatte. Vgl. Schmidt, Die Partei BH, S. 133 ff. (S. 139 über R. v. d. Goltz' „Ideen“ usw. 1848: Goltz für Beschränkung der Rechte der Juden nicht wegen der Religion — so BH —, sondern wegen ihrer „Nationalität“).

2. S. o. S. 150 ff.



mobilisieren könne. Wenn aber der Staat diesem Wunsche entsprechend Religion und Kirche frei gab, so tat er damit den wichtigsten Schritt, um liberaler Staat zu sein. Diese gegenseitige Bedingtheit von positiver Freiheit der Religion und ebenso positiv gemeinter Freiheit des Staats, ist der von Bethmann-Hollweg stets festgehaltene Angelpunkt seiner Weltansicht.

Ganz offensichtlich zeigen hier die Bestrebungen des Rheinländers und Juristen Bethmann-Hollweg im protestantischen Preußen-Deutschland Verwandtschaft mit denen des liberalen Katholizismus im Frankreich der 30iger Jahre, des Bürgerkönigtums und später. Nach dem Ende des Bündnisses von Reaktion und Kirche unter den Bourbonen versuchten Männer wie Montalembert, Lacordaire, Ozanam u. a. ein Zusammengehen von Kirche und freiheitlicher Bewegung herzustellen. Sie versuchten, den von reaktionärer Bindung befreiten Katholizismus politisch und sozial zu aktivieren. Sie nahmen die herrschenden liberalen Forderungen nach Glaubens-, Vereins- und Pressefreiheit auf und übertrugen sie auf die Forderung nach Freiheit der Kirche. Echte romantische Religiosität, die immer breitere Volksschichten erfaßte, aufrichtiger Glaube an die Vereinbarkeit von Religion und Freiheit verband sich in ihnen mit klugem Instinkt für kirchliche Interessen und der Erkenntnis der ungeheuren Möglichkeiten, welche die Benutzung der Schlagworte und Ideale der neuen Zeit für die Machtsteigerung der Kirche in sich trug. — Die Bewegung vollzog sich in zwei Phasen, die beide Mal mit einer Niederlage der Träger wie ihrer innersten Ideen endigte, aber im Effekt eine außerordentliche Intensivierung und Verbreiterung des ultramontanen Katholizismus in den Massen brachte. Aus dem romantisch-liberalen französischen Katholizismus entstand der moderne demokratisch-hierarchische Klerikalismus. Nach hoffnungsvollen Anfängen, als de Laménais' Demokratismus die Führung bekam und die belgische Revolution aus dem Bündnis der Liberalen und Klerikalen entsprang, verdamnte die Kirche bereits 1832 den l'Avenir und stand dem Laizismus immer mißtrauisch gegenüber und unterwarf die demokratische Welle der hierarchischen Leitung. Nach einem neuen Aufschwung 1848, nach dem

Wiederhervortreten Montalemberts, der Wirksamkeit Rosminis in Italien, den liberalen Anfängen Pius IX., erfolgte erneut mit der Abkehr des Papstes von diesen Idealen der Rückschlag. In Frankreich bekam der streng ultramontane Veuillot die Führung. Immer deutlicher war inzwischen, daß auf die Dauer ein Zusammengehen der liberalen und kirchlichen Ideen unmöglich sei, da aus der Forderung auf Freiheit der Kirche eine Forderung auf Herrschaft der Kirche geworden war; dies vor allem durch die Rücksichtslosigkeit, mit der die Kirche in den 40iger und 50iger Jahren den Kampf um die Schule mit dem Staat führte. Und um des klerikalen Machtstrebens willen wurden jetzt gerade die politischen Freiheitsgedanken preisgegeben, schloß die Kirche unter Führung Veuillots das Bündnis mit der monarchischen Reaktion, mit Napoleon III., das ihr die Schule auslieferte und dem Usurpator die Unterstützung der klerikalen Kreise sicherte. Die kirchliche wie die politische Entwicklung schloß nun Montalembert aus.

Bethmann-Hollweg verabscheute zwar den Demokratismus de Laménais' gründlichst und erst recht dessen revolutionäre Konsequenzen. Aber es bleibt doch von dort her Anregung genug, der Gedanke einer Verbindung religiöser und politisch-freiheitlicher Ideen, einer sozialen Aktivierung der Kirche und einer inneren Erneuerung der Gesellschaft aus religiösen Kräften. — Den Grafen Montalembert,<sup>3</sup> einen aristokratisch-monarchischen Liberalen durchaus englischer Prägung (von Mutter und Großvater her), kannte Bethmann-Hollweg persönlich vom Görreskreis in München,<sup>4</sup> wohin dieser nach dem Scheitern in Paris gekommen war. Er bewunderte ihn immer, weil Montalembert seinen positiven, selbständig und tief aufgefaßten katholischen Glauben mit „fast schwärmerischer Liebe zur Freiheit“ vereinige, und er rühmte ihn gerade dann wieder,<sup>5</sup> als Montalembert 1852 in Opposition trat gegen den erst von ihm unterstützten Napoleon, als dieser als Kaiser immer mehr die liberalen Grundsätze verletzte, die politische Freiheit vernich-

---

3. Vgl. Lecannet, M. d'après son Journal et sa Correspondance, 3 Bde, Paris 1896/1902.

4. S. o. S. 118.

5. PM XI, 1858, S. 123.

tete. Von dem Denken eines Montalembert aus erhoffte Bethmann-Hollweg die innere Fortentwicklung des Katholizismus. — An Ozanam,<sup>6</sup> der 1833 zusammen mit sechs Genossen, darunter Montalembert, auch Lacodaire, Chateaubriand, die Société de St. Vincent de Paul, einen Armenbesuchsverein, aus dem sich eine weltumspannende Organisation entwickeln sollte,<sup>7</sup> gegründet hatte, knüpfte Bethmann-Hollweg mit seiner Arbeit in der Inneren Mission direkt an. In einer anspruchslosen Broschüre über die Vincenzvereine<sup>8</sup> (geschrieben 1849, zu einer Zeit, als man noch auf Mitarbeit auch der Katholiken in der Inneren Mission hoffte), hebt Bethmann-Hollweg die Freiwilligkeit der Arbeit und die tiefe, warme Brüderlichkeit, die in dem Verein Ozanams alle verbinde, hervor und rühmt die Vielfalt der sozialen Hilfsarbeit, die den Nöten in allen Zweigen des Volkslebens zu steuern suche. Oder, wie Bethmann-Hollweg, für ihn selbst sehr charakteristisch, die Gesamtaufgabe der Gesellschaft bezeichnet: es wird dort angestrebt „die Rettung des durch Unglauben (!)<sup>8a</sup> in Elend versunkenen Volkes, eine sociale Wiedergeburt durch die Liebe, die auf dem Glauben der Kirche Jesu Christi ruht“.<sup>8b</sup> Auch die weitgespannte Organisation des Vereins empfiehlt Bethmann-Hollweg als Vorbild, das auch für die deutschen Verhältnisse geeignet sei „zur Überwindung der in unserer territorialen Zerstückelung (den Landeskirchen!) liegenden Schwierigkeiten“. — Insbesondere aber erschien der freie L a i e n charakter dieser Vereinigung, sofern sie zwar in Anlehnung an kirchliche Sprengel organisiert war, auch Geistliche Mitarbeiter sein konnten, aber nicht Vorsitzende waren, Bethmann-Hollweg vorbildlich. Der katholische Klerus hat nun zwar

6. Vgl. G. Goyau, Ozanam, 2. Aufl. Paris 1931; Schnabel, Dt. Gesch. IV, 189 f.

7. Über die Vereine: Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon, 2. Aufl. XII, 1901, Sp. 730 ff. — Über Gründung der deutschen Vincenzvereine 1848 und ihre Bedeutung für die Erfassung der Massen vgl. Schnabel, Zusammenschluß d. polit. Katholizismus, 49 ff.

8. Die Gesellschaft des h. Vincenz de Paula, ein Verein für Innere Mission, Berlin 1849; Festgabe, dem 1. Kongreß f. Innere Mission zu Wittenberg am 13.—15. September 1849 dargeboten.

8a. Über diesen Gedanken von einer religiös-moralischen Verschuldung der sozialen Not vgl. o. S. 251 f.

8b. Wie Anm. 8, S. 12 bzw. S. 13.

gerade deswegen den Verein nicht ohne Mißtrauen betrachtet, und auch Wichern und Bethmann-Hollweg wurden wegen ihrer Bemühungen um Aktivierung der Laien in der Kirche schon 1849 von dem neu-lutherischen „Klerus“ (wie Bethmann-Hollweg selbst sagt) mit Mißtrauen angesehen. Gegenüber dieser Klerikalisierung des Protestantismus in der mit der Reaktion verbundenen Neuorthodoxie hat Bethmann-Hollweg bewußt das Recht der Gemeinden verteidigt und hat in der Arbeit von Laien in der Kirche einen inneren Fortschritt zum urchristlichen Ideal und einen Weg zum friedlichen Wettstreit der beiden Konfessionen gesehen. Er bemerkt selbst in dieser für kirchliche Kreise bestimmten Schrift:<sup>9b</sup> „Wenn die römische, sogenannte Geistlichkeitskirche in diesem Stück (dem Laiencharakter des Vereins) liberal ist, werden wir Evangelische, die wir das allgemeine Priestertum aller Gläubigen bekennen, wahrlich noch größere Ursache dazu haben“; andernfalls würde eine Nachahmung des römischen Irrtums nur „die widerlichste Karrikatur, ein protestantisches, selbst rationalistisches, Pfaffentum“ erzeugen.

Vom französischen liberalen Laienkatholizismus ist Bethmann-Hollweg mit seiner Forderung nach Freiheit der Kirche (oder wie er sagt: des Evangeliums) gewiß beeinflusst. Ebenso aber auch vom französischen, wie überhaupt vom westeuropäischen Protestantismus, worüber früher schon bei Betrachtung des Réveil gehandelt wurde. Hier ist neben den dort schon genannten Theologen Adolphe und Frédéric Monod, Pilet und Pressensé, mit denen Bethmann-Hollweg in brieflicher Verbindung stand, auch der einflußreiche Publizist und Erbauungsschriftsteller Alexander Vinet<sup>9</sup> zu nennen, der zuletzt als Theologieprofessor in Lausanne gewirkt hat. Vinet, wie jene vom Genfer Réveil berührt und an der französischen romantischen Literatur gebildet, setzte sich in einem glänzenden Essai,<sup>10</sup> das die Pariser Gesellschaft für christliche Moral unter

---

9. L. Maury, *Le Réveil* II, 244 ff.; J. Schmidt, *PM* III, 286 ff.; H. v. d. Goltz, *PM* XVI, 400 ff.; Stahl, *Kirchenverfassung* usw., Erlangen 1840, 279 ff.; *RE* 3. Aufl. XX, 1908, 680 ff.; Eug. Rambert, *Alex. Vinet, Histoire de sa vie et de ses ouvrages*, 4. Aufl. Lausanne 1913.

10. *Mémoire en faveur de la liberté des cultes*, Paris 1926 (P. A. Stapfer gewidmet), 5 ff. *Que la Liberté de culte est une dépendance inséparable de la Liberté de conscience*; 36 ff. *Que le Gouvernement est appelé à pro-*



Leitung Guizots als Preisschrift auszeichnete, und das ihn mit einem Schlage in der literarischen Welt berühmt machte, für religiöse Freiheit ein — ähnlich wie Bethmann-Hollweg nicht aus Uninteressiertheit an der Religion, nicht aus aufklärerischer Indifferenz, sondern aus innerster warmer Anteilnahme an ihrer Lebendigkeit und ihrer individuellen Aneignung. Der tiefere Anlaß zu dieser und weiteren an Kraft des Herzens und Schärfe des Verstandes reichen Schriften war sein Eintreten für die Dissidenten und Konventikelchristen in der Waadt, seiner Heimat, gegen die Waadtländische Staatskirche, deren intolerantes Religionsgesetz von 1824 Vinetzuerst zum Widerstand und zu seiner leidenschaftlich ergriffenen Idee von der Gewissensfreiheit geführt hatte.<sup>11</sup> Vinet, selbst streng kirchlich und dogmatisch gebunden, trat für jene nicht als Parteigänger, sondern um des Prinzips der religiösen Freiheit willen ein — auch hierin ähnlich dem streng gläubigen v. Bethmann-Hollweg und wohl bedeutsam für dessen Eintreten für die Dissidenten gegenüber Polizeistaat und staatlich geleiteter Kirche in Preußen in den 40iger und 50iger Jahren; denn gewiß hat Bethmann-Hollweg spätestens 1840 im Kreise seiner Genfer Bekannten Vinets Schriften und Ideen kennengelernt. — Der Gedanke der religiösen Freiheit mußte Vinet aus innerer Konsequenz dazu führen, die Forderung nach Trennung von Staat und Kirche zu erheben.<sup>12</sup> Er hat sie vertreten im Interesse beider — freilich ohne sich einen Begriff zu machen, welchen Gebrauch die Kirche, erst einmal zur Selbständigkeit gekommen, von dieser Freiheit machen würde; daß sie, ähnlich wie die freigewordene katholische Kirche, intoleranter sein würde als alle staatliche Kirchenbürokratie. Bethmann-Hollweg, der auch in dem Gedanken von der

---

téger la morale sociale, et non à régler les Croyances religieuses; 82 ff. Que la perte de la Liberté religieuse entraîne la ruine de la toute Liberté; 176 ff. Unterscheidung der Société civile und der Société religieuse; deren gegenseitige Indépendance naturelle.

11. Vinet's Flugschrift „Du respect des opinions“ von 1824 enthält schon alle seine späteren Gedanken über Religionsfreiheit im Keime. (Gedr. in: *La Liberté des cultes*, 2. édit. Paris 1852).

12. *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'église et de l'état*, Paris 1842. (Deutsche Übersetzung 1845). — Vgl. Carl Paira, *Staat und Kirche bei Alex. Vinet*, Stuttg.-Gotha 1922.

Freiheit der Kirche von Vinet angeregt erscheint, hat die Konsequenz der Freikirchenbildung und ihre so oft dogmatische Verhärtung (wie sie die neuen Freikirchen im französischen und welsch-schweizerischen Protestantismus zeigten) abgelehnt zugunsten einer freieren Verfassung der bestehenden deutschen Kirchen und ihrer Vereinheitlichung in einem nationalen Kirchenbund. Aber die Selbsttätigkeit des Einzelnen wie der Gemeinden, die dort lebte, war ihm doch vorbildlich, und ebenso wie Vinet trat er für das Recht der Laien auf Beteiligung an Leitung und innerer Gestaltung der Kirche in allen Stufen ihres Aufbaues ein. — Und noch eine andere Entwicklung nahmen Vinets frühe „liberale“ Gedanken: War Vinet 1830 bei der waadtländischen liberalen Revolution für Religionsfreiheit eingetreten, damit auch die Kirche frei werde von staatlichen Hemmungen wie unter dem reaktionären Staatskirchentum, so mußte er bereits 1845/46, nach der waadtländischen Februarrevolution, die zu den Unruhen gehörte, die zum Abfall der katholischen Kantone und zum Sonderbundskrieg führten, kämpfen für die Freiheit der Kirche gegen die Omnipotenz der religions- und kirchenfeindlichen Masse, der Jesuiten und Pietisten gleich verhaßt waren und für die Kirchentum und bürgerlich-aristokratische Welt zusammenfiel. Auch hierin war Vinets Streben und Lebensweg parallel dem Bethmann-Hollwegs, der für die Freiheit der Kirche eintrat, zuerst gegen die Reaktion und dann gegen den Liberalismus. — Aus dem französischen Protestantismus ist hier neben dem Theologen Vinet noch der ihm befreundete Pierre Guizot zu nennen, den Bethmann-Hollweg als Historiker, Politiker und Christ gleicherweise hochachtete. Guizot hat als Unterrichtsminister (1832—34) und später Ministerpräsident versucht, Liberalismus und Konservativismus in der konstitutionellen Monarchie zu vereinigen, und er hat zugleich als strenger reformierter Christ seine Kirche gefördert; Guizot war es, der gemäß den Forderungen Vinets die Laien in der reformierten Kirche Frankreichs zu kirchlicher Aktivität führte.<sup>13</sup>

---

13. Darüber R. E. 3. Aufl. VII 1899, 236 ff. — FN I, 346 — PM XI, 120 Anm. 3.

Man könnte auch noch hinweisen auf England, wo 1829 der erneuerte Katholizismus in Verbindung mit einer Volksbewegung in Irland unter Führung von Daniel O'Connell seinen ersten Sieg errang: durch die Emanzipationsbill machte das Ministerium Wellington-Peel den Anfang, die Bindung staatlicher Rechte an kirchliche Bedingungen zu lösen, indem es den Katholiken Parlament und Staatsämter freigab. Peel ist in seiner Mäßigung für Bethmann-Hollweg der vorbildliche, der fromme Staatsmann Englands,<sup>14</sup> wie in Deutschland für ihn Stein.

Auch auf die Bewegung des liberal-nationalen Katholizismus in Italien, der Rosmini und Gioberti, kann hingewiesen werden. Hier verbinden sich die Anfänge des politischen Denkens Bethmann-Hollwegs in den 30 er und 40 er Jahren mit dem in seiner Kultusministerzeit 1858 ff. Damals trat Cavour auf mit seiner Devise: *libera chiesa in libero stato*. Treitschke<sup>15</sup> hat eindrucksvoll dargestellt, mit welcher schwärmerischer Glut Cavour diesem seinem Gedanken anhing, war es doch der Traum seiner Jugend: Religion und Freiheit zu versöhnen. Aber gerade weil sein ganzes sittliches Sein und seine begeisterte Liebe an diesem Plan hing — daß der Papst auf weltliche Herrschaft verzichten, und die Kirche dafür unbedingte Freiheit im Staate erhalten sollte — gerade deswegen übersah er hier die Wirklichkeit der historisch gewordenen katholischen Kirche und ihres Herrschaftsanspruches und mußte scheitern. — Montalembert hat Cavours Programm als das der wahren Gewissensfreiheit gefeiert, Lacordaire die Hoffnung ausgesprochen, daß nun auch die Protestanten in den Schoß der freien römischen Kirche zurückkehren würden. Das war nicht weniger utopisch, als wenn Bethmann-Hollweg eine Entwicklung der katholischen Kirche zu einer innerlichen, ganz spirituellen Glaubensgemeinschaft erwartete und von da her das Ende der Konfessionsgegensätze erhoffte.

Näher schließlich als der Umkreis des Westens und Südens lag das Vorbild des deutschen Katholizismus,

---

14. PM XI, 119 Anm. 1 und sonst mehrfach.

15. Ausgewählte Schriften, 2 Bd., 2. Aufl. Leipzig 1907, 175 ff.

und sein unmittelbarer Einfluß auf die Ideen des rheinischen Protestantismus und auch auf Bethmann-Hollweg ist nicht gering. In den deutschen Katholizismus strömten seit der Juli-Revolution über Belgien und das Elsaß jene liberalen und pseudo-liberal klerikalen und kurialen Ideen des französischen Katholizismus ein.<sup>16</sup> Im Kölner Kirchenstreite bestand er mit demokratischen Mitteln seinen ersten Machtkampf mit dem Staate Preußen und vermochte sich auf dem Wege scheinbaren Friedensschlusses mit dem nachgiebigen Friedrich Wilhelm IV. eine „freiheitliche“ Position zu sichern, während gleichzeitig Kurie und Hierarchie die so gewonnene Freiheit vom Staate zur Unterwerfung von niederem Klerus, Laien und Wissenschaft benutzten. — Bethmann-Hollweg selbst hat, wie früher gezeigt,<sup>17</sup> als Kurator der Universität Bonn in den Jahren nach 1841 jenen Friedensschluß miteingeleitet. Er hat damals und später<sup>18</sup> den Weg seines Königs in dieser Angelegenheit gutgeheißen: Friedrich Wilhelm IV. erscheint ihm in diesem Friedenswerk vorbildlich, weil er das politische Problem gelöst, das religiöse aber dem Gewissen seiner Untertanen überlassen habe, und weil er schließlich die Gemeinsamkeit der Konfessionen durch den Aufruf zu gemeinsamer Arbeit am Kölner Dombau gefördert habe. Dies ist eine sehr romantisch-liberale Betrachtung der Dinge. In Wirklichkeit hat der Staat damals nicht nur im Kernpunkt des Streites, in der Frage der gemischten Ehen, völlig der Kirche nachgeben, sondern darüber hinaus durch die Gewährung freien Verkehrs der Bischöfe mit Rom und durch die Preisgabe der Hermesianer an Terrain verloren, dazu noch durch die Einrichtung einer besonderen katholischen Abteilung im Kultusministerium einen Anwalt und bald geheimen Mitarbeiter der kirchlichen Sache in der eigenen Verwaltung sich geschaffen. Bethmann-Hollweg ist hier (wie ehemals Niebuhr) von dem liberalen Gedanken beherrscht, die Kirche und jeden einzelnen katholischen Gläubigen durch großzügige Gewährung von Freiheit und

---

16. Vgl. Schnabel, Dt. Gesch. IV, 181 ff.; ders., Zusammenschluß d. polit. Katholizismus, 6 ff.; Vigner, Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus, 48 ff.

17. S. o. S. 200 ff.

18. Pr. W. Bl. 1852 Nr. 6, S. 68.



Unterstützung für den Staat gewinnen zu können, und er hofft, wie so viele Protestanten damals, daß es möglich sei, durch eine staats-treue katholische Partei in Preußen der ultramontanen, preußenfeindlichen Strömung zu begegnen.

1848 verstand es der Katholizismus, die seit dem Kölner Kirchenstreit erregte religiöse und die neue freiheitliche Bewegung für sich auszunutzen und sich in den Piusvereinen und ähnlichen einen mächtigen demokratischen Unterbau zu geben.<sup>19</sup> Dank der klugen Initiative des Erzbischofs Geißel<sup>20</sup> von Köln gelang es der Hierarchie rechtzeitig, diese katholisch-liberale Bewegung sich zu unterwerfen und ihre noch unklaren Ziele auf klerikale, streng kanonisch-kirchliche Forderungen hin auszurichten. Unter Geißels Führung erkannte der Episkopat sofort die Bedeutung der Wahlen als ein neues Feld der Betätigung zugunsten der Kirche; er hat sie nachhaltig beeinflußt und dann für den lockeren, aber wirksamen Zusammenschluß der Katholiken in der preußischen wie in der deutschen Nationalversammlung gewirkt. Die besondere Leistung Geißels war es, daß er die kirchlichen Forderungen an den Staat scharf formulierte, und zwar so, daß die letzten Konsequenzen des liberalen Prinzips der Religionsfreiheit, dessen man sich bediente, ausgeschlossen wurden und ebenso das radikale Prinzip der Trennung von Staat und Kirche, wie es das Vorbild der belgischen Verfassung und die Gedanken Montalemberts nahelegten.<sup>21</sup> An Stelle dieses Trennungsprinzips, das völlige Kirchen- und Schulfreiheit erkaufte hätte durch völligen Verzicht auf Kultusbudget, Einfluß auf

---

19. Vigner, Ketteler S. 101 ff.; Schnabel, Der Zusammenschluß des politischen Katholizismus . . . S. 20 ff., 42 ff. (Pius-Vereine genannt nach diesem Papste, „als sprechendes Symbol des Geistes der Religion und der Freiheit, welcher den Verein durchweht, als ein kräftiger Einspruch gegen jene arglistigen Verdächtigungen, welche so gerne die Freunde der Religion und die Freunde der Freiheit, die doch geborene Bundesgenossen sind, miteinander entzweien möchten.“)

20. Schnabel, a. a. O., S. 7 ff., 15 ff., 94; Vigner a. a. O., S. 66 ff., 68 f. („Die neue politische Freiheit sollte vor allem zur kirchlichen Freiheit führen“).

21. Schnabel a. a. O., S. 7: Geißel „frei von französischem Doktrinarismus“; S. 15: G. ließ dessen Schlagworte wie die des vulgären Liberalismus im politischen Tageskampf gelten, nicht aber für die positive Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche.

Staatsschulen und Advokatie (die man brauchte zur Unterwerfung des niederen Klerus), setzte er „eine Synthese von Kirchenfreiheit und Kirchenprivilegierung“.<sup>22</sup> Es geschah das durch Geißels Promemoria vom 1. Mai 1848, durch die Kölnische vom Mai und dann durch die Würzburger Bischofsversammlung vom Oktober/November 1848 und deren Beschlüsse.<sup>23</sup> Gerade in Würzburg richtete Geißel persönlich in der Schulfrage eine Absage an die Doktrinäre des „liberalen Katholizismus“: „Wir wollen nicht sagen Unterrichtsfreiheit für alle, sondern Unterrichtsfreiheit für die Kirche“; und in der Denkschrift vom 14. November 48 an die Regierungen heißt es zum Verhältnis von Staat und Kirche: „Eine Trennung herbeizuführen, liegt nicht im Willen der Kirche; diese nimmt nur die vollste Freiheit und Selbständigkeit für sich in Anspruch“.<sup>24</sup> — Erfolg hatten diese kirchlichen und kirchlich-parlamentarischen Bemühungen damals nur in Berlin, nicht in Frankfurt a. M., aber eben auf dem Wege über die preußische Verfassung waren sie wirksam. Darüber hinaus hatte die Würzburger Bischofsdenkschrift mit ihrer Fülle von Freiheitsforderungen für die katholische Kirche die Bedeutung eines Programms,<sup>25</sup> in dessen Verfolg die Kirche in Deutschland in den nächsten Jahrzehnten überall ihre Positionen gegenüber dem Staat vorschob.

Diese Bestrebungen und Ideen in der katholischen Kirche Deutschlands waren von Bedeutung auch für parallele, in sich selbständige Bewegungen im deutschen Protestantismus, die die Revolution von 1848 auslöste. Der Zusammenbruch des alten Obrigkeitsstaates schien das historisch gegebene Band zwischen Staat und Kirche endgültig zu lösen, und zugleich war von der demokratischen Welle eine radikale, aus Kirchenfeindschaft geborene Form dieser Trennung zu fürchten. Dagegen versuchte die protestantische Kirche in Fortbildung schon vorhandener Selbstverwaltungsorgane und unter Behauptung ihrer korporati-

---

22. Schnabel a. a. O., S. 18.

23. Ebenda S. 12 ff., 90 f. — Hermann Storz, Staat und katholische Kirche in Deutschland im Lichte der Würzburger Bischofsdenkschrift von 1848, S. 13 ff., 17 ff.

24. Schnabel a. a. O., S. 90 f., bzw. 91.

25. Vgl. Storz, Staat und katholische Kirche usw. S. 77 ff.

ven Stellung sich ihrer Eigenart gemäß die neue Freiheit zu gestalten und zugleich über die Grenzen der Landeskirchen hinweg einen Zusammenschluß aller deutschen Kirchen zu erreichen. Führend war bei diesen Bestrebungen die Rheinische Kirche und in ihr Moritz August von Bethmann-Hollweg.<sup>26</sup>

Was Bethmann-Hollweg von den Katholisch-Klerikalen unterschied, das war zuletzt dasselbe, was den von ihm hochgeschätzten Montalembert von der Papstkirche trennte. Montalembert wurde verurteilt,<sup>27</sup> weil er aufrichtig, wie Cavour, an eine Versöhnung des liberalen und des katholischen Prinzips glaubte. Die Kirche selbst tat weiterhin konsequent, was ihre geistlichen Führer 1848 getan, als sie mit bürgerlich-liberalen Schlagworten ihre priesterlich-klerikalen Ziele vertraten: sie behielt die liberalen Ideen bei, aber eben weiterhin nur als Notbehelf, um in der Minorität nach den Prinzipien der Liberalen das zu verlangen, was sie in der Majorität nach eigenen Prinzipien den Liberalen versagt haben würde — wie Veuillot selbst es formuliert hat.<sup>28</sup> Dieser nach innen intolerante, nach außen herrschsüchtige Klerikalismus fehlt bei Bethmann-Hollweg völlig. Da er für radikale Toleranz eintrat, den Dissidenten nicht nur freie Religionsübung,<sup>29</sup> sondern auch das Recht zusprechen wollte, ihre Kinder vom Religionsunterricht fernbleiben zu lassen,<sup>29</sup> ferner jede Bindung politischer Rechte an das kirchliche Bekenntnis ablehnte,<sup>29</sup> so erwartete er, daß die Liberalen ihrerseits die christliche Religion und ihre Kirchen tolerieren würden. Er glaubte aufrichtig an die innere Gleichung und Versöhnung seines politischen und seines religiös-kirchlichen Freiheitsideals, sah er doch jenes in diesem, in der christlichen

---

26. Über diese Bestrebungen seit 1848 (bzw. schon 1846) berichtet im Einzelnen der II. Band „M. A. v. Bethmann-Hollweg und die deutsche Kirche im 19. Jahrhundert“.

27. Montalembert hatte 1863 auf dem Katholikerkongreß zu Mecheln noch einmal „die freie Kirche im freien Staat“ proklamiert, und darin ausdrücklich den Verzicht der freien Kirche auf jede Privilegierung verlangt. 1864 wiederholte der Syllabus die frühere Verurteilung dieser Lehren. Nur der Tod bewahrte Montalembert vor dem noch tieferen Konflikt, in den ihn das Unfehlbarkeitsdogma geführt hätte.

28. Nach Schnabel, Zusammenschluß, S. 128. — Vgl. Vigener, Ketteler S. 69, 74.

29. S. o. S. 231 f. und S. 268 f.

Religion gegründet und gesichert. Das Ideal also, einen aristokratischen Liberalismus und eine selbstständige Kirche, hatte Bethmann-Hollweg mit dem Katholiken Montalembert gemeinsam. Im Praktischen allerdings dachte er über die Frage der „Trennung von Kirche und Staat“ sehr viel weniger doktrinär als jener. Er war eben doch ein liberaler Konservativer, und er konnte als Preuße und Protestant in dieser Frage sehr viel konservativer denken als der französische Katholik. Bethmann-Hollweg trat durchaus ein für Privilegierung der Kirchen neben der ihnen zu gewährenden Freiheit;<sup>30</sup> für Privilegierung nämlich eben so viel, als es den historisch gewordenen und in der damaligen Gegenwart lebendigen Zuständen und dem überlieferten und dem in der Verfassung neu begründeten Recht entsprach. Insofern haftet seinem Liberalismus doch ein „klerikaler“ Zug an: gerade die vom Staate und von reaktionären Staatszwecken freie Kirche sollte die Staatshilfe und auch ihre Vorrangstellung für Schule und Volksleben behalten. Das kirchliche Christentum war ihm unbestritten das innere Prinzip aller Erziehung. Ein anderes konnte er gar nicht denken. Welches andere hätte es

---

30. BH begrüßte die Fassung des § 15 der revidierten Verfassung (der wörtlich mit dem § 12 der oktroyierten vom Dezember 1848 übereinstimmt) gerade darum, weil in ihm (anders als im § 117 der Belgischen und im § 147 der Frankfurter Verfassung, die abstrakt den Religionsgesellschaften Selbstverwaltung zusprechen), die beiden christlichen Kirchen ausdrücklich genannt sind und weil hier ihr Besitzstand verbürgt ist; insofern nämlich, als der § ausspricht, daß alle Religionsgesellschaften „im Besitz und Genuß der für ihre Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten (also auch der staatlichen, der Dotierung der Kirchen dienenden) Anstalten, Stiftungen und Fonds“ zu belassen sind. Für BH vgl. u. S. 245 f. Zur Sache vgl. Smend S. 76, Lemke S. 32 ff. — Im Widerspruch zu seiner Rede zugunsten der Religionsfreiheit (des § 12 der rev. Verf.) als Abgeordneter der I. Kammer bei der Revision der Verfassung (s. o. S. 186 Anm. 25) und später (ebenda), stimmte BH damals auch dem Antrag von Stahl, v. Viebahn u. a. zu, durch den der § 14, den die Verfassung vom Dezember 1848 nicht kennt, in die Verfassung vom Januar 1850 eingeführt wurde; dieser § besagte, daß die christliche Religion bei denjenigen Einrichtungen des Staates, welche mit der Religionsübung im Zusammenhange stehen, unbeschadet der im Artikel 12 gewährleisteten Religionsfreiheit zugrunde gelegt werden soll (womit die Grundidee der Trennung von Staat und Kirche bei Seite geschoben und zugleich eine weitgehende Privilegierung der Religionsgesellschaften involviert ist, in der Frage der Feiertage, der Ehe, des Religionsunterrichtes der Volksschulen usw.). Für BH vgl. FN II 220. Zur Sache vgl. Smend S. 76, Lemke S. 29 ff.



damals auch sein können? Faßt man den linken demokratischen Flügel ins Auge (wie Bethmann-Hollweg es unter dem Eindruck der Revolutionen von 1830 und 48 und der späteren lärmenden Fortschrittspartei tat) so war doch das seinem christlich-liberalen entgegenstehende vulgärliberale Prinzip nicht so sehr vom nationalen Gedanken geadelt, als vielmehr von einem materialistisch-atheistischen und zugleich demokratisch-zügellosen Geist beherrscht.

Wie Montalembert an der wirklichen katholischen Kirche, so ist auch Bethmann-Hollweg — nur in ganz anderen, protestantisch-staatskirchlichen Verhältnissen — am „Gegebenen“, am Kirchenregiment, an Landeskirche und Luthertum mit seinen Plänen einer freieren und föderativ geeinigten protestantischen Kirche gescheitert,<sup>31</sup> und die Jesuiten, der Schulkampf in seiner eigenen Ministerzeit und der Kulturkampf haben seine Hoffnung auf eine ideale Entwicklung, auf eine Vergeistigung der katholischen Kirche schwer getäuscht. Bethmann-Hollweg hat übersehen, daß Neu-Luthertum und Reaktion innerlich zusammengehörten, daß Kirche und konservative Politik sich aufs engste entsprachen. Er hat aber ebenso übersehen, daß die katholische Kirche die von ihr 1840 und 1850 erreichte Freiheit immer zielbewußter zu einer Sonderstellung im Staat und gegen ihn ausbaute. — Die wirkliche Kirche also war anders als Bethmann-Hollweg sie voraussetzte. Aber ebenso der wirkliche Liberalismus (der „Vulgärliberalismus“, wie Bethmann-Hollweg sagt). Für die Liberalen war die Verfassung nur eine Station auf dem Wege zu weiteren politischen Freiheiten, zuletzt zum Parlamentarismus, und auch zu weiterer kultureller Freiheit, zur Beseitigung der Vorrechte der Kirchen und ihres Einflusses auf die Schule. An dem Fortbestehen der seit 1850 verfassungsmäßig verbürgten Freiheit der katholischen und einem entsprechenden Ausbau der Freiheit einer orthodox-protestantischen Kirche

---

31. Soweit es sich dabei um „Trennung von Kirche und Staat“, um Verselbständigung der Kirche handelte, gilt das Gleiche von den Plänen Friedr. Wilhelms IV.; auch ihm gegenüber erwies sich das Gegebene, erwiesen sich die Gerlach und Voß als stärker. Vgl. W. Schmidt, D. Partei BH., S. 143.

hatten sie kein Interesse; denn die von ihnen erstrebte politische und weltanschauliche Freiheit schien durch diese Kirchenfreiheit eher gefährdet. Der christliche Jurist v. Bethmann-Hollweg überschätzte auch hier die moralisch-politische Macht und Bindekraft der Verfassungsparagraphen und der durch sie gewährten Freiheit für die Kirche und die von ihr in ihrem Weltanschauungsgehalt bestimmte Schule. In den dreißiger Jahren war er für die Freiheit der Kirche eingetreten aus dem Wunsche, sie aus den Händen des reaktionären Polizeistaates zu erlösen. In den sechziger Jahren aber, als Kultusminister, mußte Bethmann-Hollweg gegen die Demokraten nicht nur, auch gegen die Liberalen, ja selbst gegen die eigenen liberalen Ministerkollegen um „die verfassungsmäßige Freiheit der Kirche“, um „gesetzliche Bürgschaften für die religiösen Interessen der Nation“, das heißt um christliche Kirche und Schule ringen (an Pourtalès 1. 4., 9. 12., 21. 12. 60), denn er wußte, daß jene, an die Macht gekommen, ihrerseits jene Bürgschaften auflösen würden. Dem wollte er, der Kraft der Rechtssetzung vertrauend, durch Dotierung der Kirche wie durch ein allgemeines Unterrichtsgrundgesetz<sup>32</sup> zuvorkommen, das auch linke Ministerien binden sollte. Während er also aus seinen christlich-idealistischen Prinzipien heraus mit den Liberalen für Ausführung der Verfassung, für Civilehe und Religionsfreiheit und für „die konstitutionellen Garantien“, Ministerverantwortlichkeit usw. eintrat gegen die

---

32. Über diesen Unterrichtsgesetzesentwurf werde ich eine besondere Untersuchung vorlegen. Das Unternehmen zeigt sehr deutlich das politisch-kirchliche Doppelgesicht der Ziele des Kultusministers v. Bethmann-Hollweg: ein allgemeines Unterrichtsgesetz war eine Verheißung der Verfassung, und seine Schaffung daher formal die Erfüllung eines liberalen Anliegens, daher von Bethmann-Hollweg auch zur Durchführung der Verfassung vorbereitet. Zugleich aber hoffte er darin, unterstützt durch das zunächst noch gemäßigte Abgeordnetenhaus, „die richtigen Grundsätze für die Zukunft und gegen die wachsende Flut des Liberalismus“ festzustellen (FN II 408); diese richtigen Grundsätze meinen den christlich-kirchlichen Charakter des Religionsunterrichts und die Mitwirkung der Kirche an der Volksschule. — Die Wahlen des Winters 1862, die ein demokratisches Abgeordnetenhaus brachten, schnitten alle Hoffnung auf Erfolg ab. Der Entwurf, bearbeitet von Wiese und Stiehl, die beide reaktionär-orthodoxer dachten als v. Bethmann-Hollweg, wurde erst unter Mühler publiziert, wurde aber nie Gesetz.

Lutherisch-Konservativen, mußte er doch aus dem gleichen Prinzip aufs äußerste sich „der Auflösung von Kirche und Schule“ entgegenstemmen (beides an Pourtalès 24. 11. 60), wollte er um keinen Preis „die moralischen Güter“ der Nation den Liberalen überlassen (an die Frau 21. 9. 62). Sehr klar spricht er das in einem Brief an Hundeshagen 1861 aus: „Während mein Bemühen war, jeder berechtigten Forderung nach politischer Freiheit Bahn zu machen, dieselbe Freiheit aber auch für Entfaltung der Kirche aus ihrem ewigen Keim zu verlangen, auch die Schule in ihrem Zusammenhang mit ihr zu schützen, machte der Liberalismus, bei uns wie bei Ihnen (in Baden seit 1859), immer wieder Versuche, die falsche Freiheit, die Negation, auf diese geistigen Gebiete zu versetzen und sie ihres positiven Kerns zu berauben.“<sup>33</sup> — Der politische Konflikt, der seiner Tätigkeit als Minister nach wenig Jahren ein Ende setzte, ließ Bethmann-Hollweg nicht dazu kommen, seine Pläne durchzuführen. Sein Sohn Theodor hat geurteilt, auf die Dauer hätte er auch mit seinem Programm „Christentum und Freiheit“ dem Liberalismus gegenüber scheitern müssen.<sup>34</sup>

Es zeigt sich hier deutlich die Schwierigkeit dieses Ideals eines „christlichen Staats“ und seiner Kirchenfreiheit mit der Verbindung von „Positivität und Freiheit“. Schon an der wirklichen katholischen Kirche mußte ein solches Ideal scheitern. Es zeigt sich hierin auch die tiefe Problematik des Protestantismus, wenn er ein positives Bekenntnis, Religion in der Form der Kirche und zugleich die Freiheit der Lehre und die Freiheit des einzelnen Gewissens bewahren will. Der Nationalliberale Treitschke (religiös ein Idealist, der den Kirchenglauben, der ihm selbst nichts mehr galt, dem gemeinen „Volk“ erhalten wissen wollte als Ausgleich für die bleibende soziale Ungleichheit),<sup>35</sup> der Cavour so von oben herab kritisiert,<sup>36</sup> weil dieser Katholik die Kirche als Ganzes auffasse, und der dem gegenüber das

---

33. Vgl. weitere programmatische Äußerungen zu „Religion und Freiheit“ oben S. 219 ff.

34. FN II, 402.

35. W. Lütgert, Das Ende des Idealismus im Zeitalter Bismarcks, S. 109 ff., bes. S. 113.

36. H. v. Treitschke, Ausgewählte Schriften, 2. Bd., S. 176.

freie protestantische Gewissen des einzelnen Gläubigen als protestantisches Prinzip stellt, beweist doch, daß er von der historischen Gegebenheit der protestantischen Kirche weniger wußte, als jener von seiner katholischen.

### Staat und Kirche.

Hier sei noch kurz behandelt, was Bethmann-Hollweg als Politiker in diesem Rahmen unter „Freiheit der Kirche“ im preußischen Staat verstand. Es wurde schon erwähnt, daß er 1849 als Abgeordneter bei den Verhandlungen über die Revision der Verfassung die Trennung der bürgerlichen Rechte vom kirchlichen Bekenntnis (anders als Stahl) als „Fortschritt zum Ideal des christlichen Staats“ begrüßte. Und zwar gerade aus religiösen Motiven; wie er es aussprach, weil er hoffte, daß nach dem Wegfall des Zwanges um so mehr sich dem Glauben als einer freien Sache anschließen würden.<sup>37</sup> Ein sehr idealistisch-pietistischer Gedanke, der die Macht der Tradition und Institution unterschätzte! Weiter begrüßte Bethmann-Hollweg den § 15 der preußischen Verfassung vom 31. Januar 1850, der den beiden christlichen Kirchen die Freiheit, ihre Angelegenheiten selbst zu regeln, zusprach (und ebenso die ergänzenden §§ 16 und 18).<sup>38</sup> Der § 15 war aus der okroyierten, doktrinär liberalen Verfassung vom 5. Dezember 1848 übernommen worden.

Es ist bekannt und schon erwähnt worden, wie zielbewußt die Katholisch-Klerikalen im Jahre 1848 in Frankfurt und Berlin die liberalen Freiheitsforderungen sich aneigneten für ihre Forderung nach Freiheit der Kirche. In Berlin hatten sie Erfolg.<sup>39</sup> Hier haben sie nicht nur die parlamentarischen Vorarbeiten (an denen rheinische Katholiken in allen Stücken maßgeb-

---

37. S. o. Anm. 30! — Vgl. Lemke S. 30 f.

38. Beide besonders für die kathol. Kirche bedeutsam: § 16 Verzicht auf das landesherrliche Placet, § 18 grundsätzliche Beseitigung des staatlichen Ernennungs-, Vorschlags- und Bestätigungsrechtes bei Besetzung kirchlicher Stellen. Vgl. Lemke S. 34 f., 36.

39. Vgl. Vigener, Ketteler S. 122; Lemke S. 32, 33.



lich beteiligt waren),<sup>40</sup> sondern auch die von der Regierung oktroyierte Verfassung im Sinne der kirchlichen Interessen bestimmt. Das geschah zuletzt durch direkte Beeinflussung.<sup>41</sup> Neben den Ministern Rintelen, einem Katholiken, und Ladenberg war der dafür entscheidende Mittelsmann ein Beamter unter Ladenberg, der Direktor der katholischen Abteilung im Kultusministerium Aulicke, der in direkter Verbindung mit dem Erzbischof Geißel von Köln stand, dem tätigen und klugen Führer der katholischen Aktionspartei. Seitdem diese Bestimmungen aus der oktroyierten in die revidierte Verfassung übergegangen waren, galten die „Kirchenparagraphen“ der preußischen Verfassung den Katholiken als ein Muster für ihre Ansprüche an den Staat auch in anderen deutschen Ländern; in Preußen wurden sie Ausgangspunkt für noch weitergehende Forderungen und führten hin zu der späteren großen Auseinandersetzung.

Der Pietist, der rheinische Kirchenmann und Jurist Moritz August von Bethmann-Hollweg stimmte diesen Paragraphen aus innerster Überzeugung zu als einem wesentlichen Stück des Verfassungsstaates. Er dachte dabei allerdings nicht zuerst an die katholische Kirche; denn diese war seit 1840 sehr frei gestellt und die §§ der Verfassung brachten ihr nach seinem Urteil nicht sowohl neue, als die staatsrechtliche Sicherung der schon erworbenen Freiheiten. Sein lebhaftes Interesse gehörte der zukünftigen Gestalt der evangelischen Kirche; ihr brachte der § 15 der Verfassung Neues, sofern er ihr Selbstverwaltung verhieß. Hier verband sich Bethmann-Hollwegs juristisch-politisches Interesse mit seinen kirchlichen Bemühungen um Verselbständigung der Kirche; die synodalen Institutionen der rheinischen und der westfälischen Provinzialkirche wollte er organisch fortbilden und auf die gesamte Landeskirche Preußens ausdehnen, zugleich diese Kirche mit den ebenso fortgebildeten übrigen Landeskirchen in Verbindung setzen.<sup>42</sup> Gerade dagegen regte

40. Johannes Seitz, Preuß. Verfassungsurkunde S. 76 ff., 132 ff.

41. Vgl. u. a. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 6. Aufl. S. 429 ff., 431; Joh. Seitz, Preuß. Verfassungsurkunde, S. 132 ff.; Vigener, Ketteler, S. 123 f. (Lit.), Vigener verweist auf J. F. Schulte, Lebenserinnerungen I, 63 ff. (Gießen 1908), als wichtigstes Zeugnis.

42. S. Anm. 26. — Die Anfänge dieser Bestrebungen s. o. S. 203 ff.

sich Widerstand; denn über das Maß dieser Verselbstständigung und damit irgendwie Demokratisierung der Kirche sagte der allgemein gehaltene § 15 der Verfassung nichts aus. Insbesondere war es der Interpretation (und letzten Endes dem Schwergewicht des Gegebenen) überlassen, wieviel vom historischen Bestande der Landeskirche weiterhin bleibe, ob der Summepiskopat weitergelte oder nicht.<sup>43</sup>

## I. Die Selbstverwaltung der evangelischen Kirche.

Für die Ultrakonservativen war die Kirche die geistige Stütze für ihre politische Position; freilich nur eine Kirche, die orthodox und autoritär war. Jede Form einer Liberalisierung ihres Gehalts und einer Demokratisierung ihres Aufbaus würde diesen politischen Effekt beeinträchtigt haben. Das nun fürchtete man als Wirkung von einer Anwendung der betreffenden Verfassungsparagraphen auf die protestantische Kirche, und darum versuchte die Reaktion wie die ganze Verfassung, so besonders die Kirchenparagraphen rückgängig zu machen. Gegenüber der vorhandenen und erweiterten freiheitlichen Stellung der katholischen Kirche war das Motiv das gleiche: so sehr man diese autoritäre Institution als Bundesgenossen im Kampf gegen die rote Welle schätzte, so sehr gab sie Anlaß zum Mißtrauen durch die Hinneigung ihrer parlamentarischen Vertreter zu liberalen Anschauungen und noch mehr durch ihren mächtigen demokratischen Unterbau und ihre demagogischen Mittel

---

43. S. Smend S. 75, Anm. 3. — Nach Smend S. 77 überwiegen in der Verf.-Urkunde die Bestimmungen, die die historische Rechtsstellung der bestehenden Religionsgesellschaften, und namentlich der Landeskirche aufrechterhalten, „an Umfang bei weitem gegenüber den wenigen und z. T. zweideutigen und unpraktischen Sätzen der Art. 15, 16 und 18“ in Verbindung mit dem § 12, der die religiöse Vereinigungsfreiheit proklamiert. Trotzdem erschienen jene konservierenden Bestimmungen „lediglich als einzelne zufällige Reste des früheren Rechtszustands“ und das prinzipiell Neue der Verf. beruhe auf diesen letzteren Bestimmungen in Verbindung mit dem § 12, der die religiöse Vereinigungsfreiheit proklamiert. — BH sah hier keinen Dualismus der Prinzipien, sondern eine Fortentwicklung und war an den freiheitlichen zumindest ebenso interessiert wie an den konservierenden Bestimmungen.

Die neue Partei Bethmann-Hollweg,<sup>44</sup> die getragen wurde von kirchlichen Protestanten des Rheinlandes und auf Anhänger in den konservativen katholischen Kreisen dort rechnete, verlangte solchen Bestrebungen der Reaktion gegenüber Ende 1851 in ihrem Programm und in dem Vorwort des Wochenblatts (das wir oben genannt haben), daß die in § 15 der Verfassungsurkunde beiden Konfessionen zugesicherte Selbstverwaltung, in deren Besitz die katholische Kirche sich bereits befinde, auch der evangelischen gewährt werde.

Hiergegen nun zog Ludwig von Gerlach<sup>45</sup> als Glaubensstreiter aus und protestierte in der Novemberrundschau „im Namen der evangelischen Kirche dagegen, daß man ihre Freiheit, die von Christo stamme, aus der trüben Quelle der Verfassungsurkunde mit dem breiten Stempel herleite“, daß man „als Gewährung der Selbstverwaltung die lebensgefährliche Verstümmelung bezeichne, welche ihr vornehmstes Glied, die christliche Obrigkeit, mit ihren erhabenen Rechten in der Kirche aus dem Selbst der Kirche herausreißen, und damit ihre dreihundertjährige Verfassung — zertrümmern wolle.“ Und die Kreuzzeitung<sup>46</sup> konnte es sich bei Besprechung des Programms der neuen Partei nicht versagen, gegen ihr besseres Wissen, Bethmann-Hollweg, als einen der Unterzeichner, nach seinen „bisherigen kirchlichen Bestrebungen“ zu beschuldigen, daß es bei Ausführung des § 15 der Verfassungsurkunde auf „ein demokratisches Gebäude von unten“, „die Auflösung der evangelischen Kirche in ihre Urbestandteile“ und „den Übergang des Kirchenregiments in die Hände einer unchristlichen Majorität“ abgesehen sei.

In einer der ersten Nummern des Wochenblatts<sup>47</sup> wies Bethmann-Hollweg diese Mißdeutungen des Programms zurück. Er bekennt sich zu dem Artikel 15 der Verfassungs-

---

44. Schmidt, Die Partei BH, S. 133 ff.: Innere Politik d. Wochenblattpartei: Kirche und Staat.

45. Sonderdruck: Zwölf politische Monatsrundschau von Juli 1851 bis dahin 1852. Berlin 1852, S. 78 f.

46. Neue Preuß. Ztg. 1851, Nr. 279.

47. Pr. W. Bl. Berlin 1852 Nr. 5, S. 50 ff. (Forts. Nr. 6, S. 67 ff., Nr. 7, S. 85 ff.). — BH. Verfasser nach dem von ihm aufgestellten Verzeichnis seiner Artikel im Pr. W. Bl.

urkunde als der bedeutendsten Tatsache für das Preußische Staatskirchenrecht der Zeit; denn durch ihn werde der Kirche die selbständige Ordnung ihrer Angelegenheiten „durch eigentümliche kirchliche Organe“ wiedergegeben. Er sieht, hierin mit den Konservativen einig, den Verlust der Freiheit der evangelischen Kirche in Preußen im Jahre 1808, als ihre Organe aufgelöst und sie gänzlich in die Staatsverwaltung eingegliedert wurde. Dagegen habe der geistige Aufschwung der Nation nach den Freiheitskriegen das Bewußtsein von der Unterdrückung des kirchlichen Organismus und damit die Sehnsucht nach „kirchlicher Freiheit“ geweckt. Überstürzung und reaktionäre Hemmung habe gleicherweise die Ausführung unmöglich gemacht. Dieser Unterlassung gibt Bethmann-Hollweg — nicht unrichtig — mit schuld an dem Umsturz von 1848: „Es war die gesetzliche Vermischung von zwingender Staatsgewalt und kirchlicher Lehr-Autorität, welche das in unseren Tagen so reizbare Freiheitsgefühl auf religiösem Gebiet verletzte und der politischen Opposition ihren schärfsten Stachel gab“.<sup>48</sup> Daß die Revolution die Frage habe lösen wollen, indem sie alle Religionsgesellschaften „sich selbst überließ“, beweise nur ihre Geschichtslosigkeit, und der § 15 der Verfassungsurkunde mache dies wieder gut, indem er, auf Initiative der Regierung hin, ausdrücklich die beiden christlichen Kirchen von den andern Religionsgesellschaften nennt. Darin sieht Bethmann-Hollweg anders als Gerlach und gegen ihn die Anerkennung „des ganzen geschichtlichen und nationalen Rechtsbestandes“ beider Kirchen, „so daß alle rechtlichen Beziehungen zwischen ihnen und dem preußischen Staate, die die Verfassungsurkunde nicht anders oder neu bestimmt, als fortdauernd angesehen werden müssen.“ So vor allem das Summepiscopat.<sup>49</sup>

So bleibt als das Neue am § 15 die Zusicherung der Selbständigkeit an die evangelische Kirche. Bethmann-Hollweg lehnt die Lösungen ab, die er nicht billigt, und zwar entsprechend auch seiner politischen Grundhaltung.<sup>49</sup> Die der Demokraten, die den vorhandenen Organismus der Kirche in Atome auflösen

---

48. Ebenda S. 51. — Vgl. Anm. 43.

49. Ebenda S. 52.



und rationell neu bauen wollen: eine Generalsynode, aus Urwahlen hervorgegangen solle die evangelische Kirche neu konstruieren und vom historischen Bestand nichts als die Idee einer vom Erlöser gestifteten, sich auf ihn beziehenden Religionsgemeinschaft festgehalten werden. Solches Verfahren sei geschichts- und auch verfassungswidrig, weil es die ausdrücklich anerkannte bestehende evangelische Kirche negierte. „Der Mann der preußischen Verwaltung“ sei in großer Verlegenheit, da er die evangelische Kirche bisher nur als Staatsanstalt kenne. „Der brandenburgische Reaktionsär“, für den sich seit 1640 in Preußen nichts Wesentliches geändert habe, betrachte den ganzen § 15 als „Märzerrungenschaft“ und wolle von seiner Ausführung nichts wissen. Aber die wahrhaft konstitutionelle Partei, die erst noch mehr desideriert werde, als daß sie schon vorhanden sei, eben die Partei Bethmann-Hollwegs, wolle auch hier das wirkliche Preußen, wie es geworden. Die Kirche existiert für sie allerdings schon und zwar in einem lebendigen Organismus von Gemeinden mit ihren Ämtern, Superintendenten usw. — nur daß viele dieser Organe der Kirche noch ganz oder halbstaatlicher Natur seien. Selbstverwaltung werde dann erreicht, wenn die evangelische Kirche von dieser staatlichen Gewalt gänzlich befreit werde. Bethmann-Hollweg glaubt sie dadurch „für immer gegen den Einfluß politischer Schwankungen sicher gestellt.“ Das ist gegen die Demokraten gerichtet, da ausdrücklich den Konservativen zu bedenken gegeben wird, „daß Personen (der staatskirchlichen Verwaltung) wechseln, daß nur Institutionen eine dauernde Garantie kirchlicher Selbständigkeit geben“. — Anders verhalte es sich mit der Stellung des Königs in der Kirche.<sup>51</sup> Er, der über den Parteien stehe, sei weiterhin als Landesvater „Schirmherr und Schiedsrichter der Kirche“ — nicht Herrscher und Leiter! Nur müsse er sein Amt mit rein kirchlichen Organen üben, und abwärts seiner Person die durchgreifende Scheidung der Verwaltungen vollzogen werden.

---

50. Ebenda S. 53.

51. Vgl. o. S. 188 f. und S. 207 f. die Anträge der rheinischen Provinzialsynode 1844,

Über den Aufbau der kirchlichen Selbstverwaltung gibt Bethmann-Hollweg hier keine Hinweise, da er als Politiker spricht. Das will er „dem Kampf der kirchlichen Parteien auf kirchlichem Boden durch die Waffen des Geistes, wo die Wahrheit immer Sieger ist“<sup>51</sup> überlassen. Er denkt sich den kirchlichen Organismus ebenso aufgebaut wie den Staatsorganismus, seinen konstitutionellen Staat, also organisch, mit beschränktem Wahlrecht auf Grund kirchlicher Qualitäten, in aufsteigenden Kreisen, mit Bindung der Exekutive an das Gesetz und an die Mitarbeit der kirchlichen Vertretung.

Befriedigt hat diese „Freiheit der Kirche“ rechts und links nicht. Den *Konservativen* erschien sie zu gefährlich für das Recht der Obrigkeit in der Kirche, des Königs und der Patrone — und beide wären ja auch konstitutionell eingeengt worden; daher haben sie jede Fortentwicklung der kirchlichen Verfassung bis in die 70iger Jahre hinein verhindert.<sup>52</sup> Bethmann-Hollweg hat unterschätzt, daß es sich hier um „Gegebenheiten“ handelte, um Macht; er hat auch nicht tief genug gesehen, daß dort eine andere als seine eigene Auffassung der Religion verteidigt wurde. Es war konsequent, wenn ihm die chrichtlich-konservativen Freunde später als Kultusminister entgegneten. — Die *Liberalen* aber nahmen an dieser positiven Freiheit (wie Bethmann-Hollweg sagt), der Freiheit der Kirche, kein Interesse; umsomehr aber an der negativen, der Religionsfreiheit, und fragten gereizt,<sup>53</sup> weil davon im Vorwort keine Rede war, ob man etwa den § 11, der den Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte für unabhängig vom religiösen Bekenntnis erklärte, also das Wahlrecht der Juden, oder den § 12, der den Dissidenten den freien Gottesdienst zusicherte, antasten wolle. Bethmann-Hollweg bemühte sich, sie darüber zu beruhigen;<sup>54</sup> er bleibt auch hier der Religiosus: es sei ihm schon die mit dem politischen Umschwung sich ausbreitende Heuchel-

---

52. So urteilt BH. selbst: in Römisches Promemoria 1856 und bei Gelegenheit der Brandenburgischen Provinzialsynode 1869, an der er beteiligt ist (an Hülsmann 21. 11. 69).

53. Kölnische Ztg. 9. 12. 1851. — Vgl. Pr. W. Bl. 1852 Nr. 7, S. 85 f.

54. Pr. W. Bl. a. a. O., S. 87 ff. (Abschnitt III). — Vgl. BH' Artikel: Die Dissidentenfrage, ebd. Nr. 17 S. 203. — Dazu W. Schmidt, S. 139 f.

frömmigkeit zuwider: „Das Schlimmste ist allemal, den Schein zu erregen, das Volk sei christlicher als es wirklich ist.“ Auch in dieser Haltung der Liberalen kündigt sich die spätere schwierige Lage des Kultusministers Bethmann-Hollweg an: die Liberalen nahmen da gerne sein Eintreten für religiöse Freiheit an, wollten aber nichts wissen von positivem christlichen Glauben und von einer Freiheit der Kirche, wenn diese Freiheit bedeuten sollte, daß Volksleben und Volksbildung weiterhin unter dem maßgeblichen Einfluß der Kirche stehen sollten.

## II. Die Parität des preußischen Staates.

Die „Freiheit der Kirche“ sollte auch dem katholischen Bekenntnis zugute kommen. In seiner Stellungnahme hierzu<sup>55</sup> erscheint Bethmann-Hollweg besonders deutlich in seinen religiösen Voraussetzungen. Preußen darf, so sagt er, „die edlen geistigen und moralischen Kräfte, die dieser mächtige Teil seiner Bevölkerung ihm entgegenträgt“, nicht unentwickelt lassen oder zurückstoßen. Es erweist sich dadurch nur — anders als das intolerante Österreich — als der echte Nachfolger des Reichs, das 1555, 1648 und 1815 die Parität reichsverfassungsmäßig anerkannte. Die Gegner der absoluten, aufrichtigen Parität sind für ihn, den Spiritualisten, allein die Konfessionellen, diejenigen in der einen oder andern Konfession, „die ein christliches Volk und dessen politische Gestalt, den christlichen Staat, nicht anders als streng bekenntnismäßig, evangelisch-lutherisch, reformiert, oder römisch-katholisch, denken können“. Die echte Katholizität auf beiden Seiten verbiete eine solche Haltung.<sup>56</sup> Kämen jene Richtungen zur Herrschaft, so gäbe es endlosen inneren Krieg, einen neuen Konfessionskrieg. Ein solcher Krieg aber müsse Preußens „große Mission in der Geschichte der europäischen Menschheit“, müsse die Einigung Deutschlands und damit auch Europa gefährden. „Die absolutistische Barbarei des Osten und die republikanisch-kommunistische des Westen werden sich in die Herrschaft teilen“.<sup>57</sup> Um des christlichen Staats,

---

55. Pr. W. Bl. Nr. 6 S. 67 ff. (Abschnitt II).

56. S. o. S. 183 ff.

57. Vgl. dazu o. S. 229 f.

des echt liberalen, nicht demokratischen und nicht absolutistischen, willen und in ihm müssen die Konfessionen zusammenstehen.

Die Basis auf der sie sich finden und auf der eine Zusammenarbeit möglich ist, kann für Bethman-Hollweg nur liegen in der Aufrichtigkeit und Echtheit des persönlichen Glaubens jedes Einzelnen in beiden Konfessionen.<sup>58</sup> Bei gewissenhafter Festhaltung des verschiedenen religiösen Standpunktes würden die wahrhaft Gläubigen sich aufrichtigste Liebe, ja Hochachtung zuwenden und für die Andersartigkeit des Andern zarte Anerkennung beweisen. Hier spricht durchaus der romantische Mensch und der Jünger der Erweckungsbewegung, in der das Konfessionsbewußtsein zurücktrat vor dem christlichen Gemeingefühl. Wenn es nun schon als sehr ideal erscheint, das Verhältnis der Konfessionen zueinander in der Beziehung des Einzelnen von Person zu Person gelöst zu sehen, so erscheint diese Voraussetzung ganz utopisch, wenn sie Bethmann-Hollweg, und zwar ausdrücklich, auch angewendet wissen will auf das Verhältnis von Kirche und Staat. Trotz der Erfahrung des Kölner und Posener Kirchenstreites schiebt er den Gedanken an kirchliche Intoleranz und kirchliche Machtansprüche an den Staat ganz zurück, und er fürchtet auch nicht, daß die Forderungen und Bedingungen, die die Kirche an den einzelnen Gläubigen stellt, in Konflikt geraten würden mit den Forderungen, die der Staat an denselben als Staatsbürger stellen muß. Er sieht auch hier ein Verhältnis gegenseitiger Toleranz. Armee und Verwaltung bewiesen bereits die praktische Parität. Auch von der Geistlichkeit, speziell der katholischen, sei sie zu erwarten. Bethmann-Hollweg erinnert an Diepenbroks<sup>59</sup> vorbildliche Haltung in der 48iger Revolution (ein Verhalten, das, wie man weiß, nicht ohne die Berechnung geschah, sich den Staat zu verpflichten). Gewiß blieben noch Konflikte; Bethmann-Hollweg hält sie aber für sehr vermindert durch „die völlige Freilassung der kirchlichen Verwaltung von Präventivmaßnahmen des Staats“. Er rühmt

---

58. Pr. W. Bl. a. a. O., S. 67 f.

59. Schüler Sailers. Fürstbischof von Breslau. Vgl. Vigener, Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus, S. 76 ff., 96 ff.



daher, wie schon erwähnt, den Friedensschluß Friedrich Wilhelms IV. mit der katholischen Kirche, der den über die Mischehenfrage ausgebrochenen Streit beendete.<sup>60</sup> — Bethmann-Hollweg hat daher auch später, 1853, als der Bischof Arnoldi von Trier erneut mit einem schroffen Erlaß über die Behandlung der Mischehen hervortrat, dem König durch von der Groeben von einem Armeebefehl gegen diesen Erlaß abgeraten<sup>61</sup> (womit er allerdings bei dem König nicht durchdrang).<sup>62</sup>

Bethmann-Hollweg setzt sich also ein für die volle Durchführung der für die Kirche günstigen freiheitlichen Paragraphen der Verfassung von 1850 und noch darüber hinaus für eine nachsichtige, entgegenkommende Verwaltungspraxis des Staates. Wenn er dabei seinen Appell zur Versöhnung und zur Zusammenarbeit mehr an den Staat als an die Kirche richtet, so ist er dabei weniger wohl von den Erfahrungen der Praxis bestimmt, als von seinem Bild der beiden Mächte, das wie ein Vorurteil sich auswirkt: am Staat sieht Bethmann-Hollweg vornehmlich den Zwangscharakter, der die Freiheit des Geistig-Religiösen gefährdet; an der Kirche vornehmlich den Charakter der Freiwilligkeit und einer bloß geistigen Gemeinschaft, die mit den Anforderungen des Staates nicht in Konflikt kommen, wohl ihm aber moralische Kräfte zuführen kann, die er selbst nicht be-

---

60. Pr. W. Bl. a. a. O., S. 68. — Vgl. o. S. 299.

61. An den König 18. 6. 53 die gemischten Ehen betreffend: „Daß die evangelische Kirche in der Ablegung dieses Gelöbnisses (dem eidlichen Versprechen, bei gemischter Ehe, die Kinder katholisch zu erziehen) eine tiefe Verletzung der ihr schuldigen Treue erkennt und kirchlich rügt, versteht sich von selbst. Durch einen solchen Erlaß des königlichen Kriegsherrn an die Armee aber würde nach meiner innigsten Überzeugung die militärische und kirchliche Sphäre auf höchst bedenkliche Weise vermischt und nicht bloß die Gewissensfreiheit der betreffenden Militärpersonen verletzt, sondern auf die zahlreichen E. M. treu ergebenden katholischen Untertanen ein höchst schmerzlicher Eindruck hervorgebracht . . . . Überdies ist jenes Breve nach bisheriger Erfahrung so wenig geeignet, die Evangelischen von der Pflicht gegen ihre Kirche abzuwenden und wird von vielen der Katholischen so wenig gebilligt, daß jede aufsehererregende Maßregel zweckwidrig sein würde.“

62. Ausschreibung des Bischofs Arnoldi von Trier 15. 3. 53, Armeebefehl 7. 6. 53, beide gedr. in: Quellen zur Geschichte d. Papsttums u. d. röm. Katholizismus, hrsg. von Carl Mirbt, S. 445 u. 446 (Quellenangabe u. Lit.).

sitzt. — Man hat als die geistige Tendenz, die in den kirchenpolitischen Bestimmungen der preußischen Verfassung lebendig ist, den Satz Alexander V i n e t s bezeichnet: „Die Kirche kann sehr wohl den Staat, der Staat aber nicht die Kirche entbehren“. <sup>63</sup> Denn die Verfassung hat die Kirche selbständig gemacht und hat dem Staat die Verpflichtung auferlegt, der Kirche zu helfen, und zwar aus dem Grunde, weil die moralische Hilfe der Kirche dem Staate unentbehrlich zu sein scheint. Es sollen also die materiellen Kräfte des Staates und die ideellen der Kirche in einer Wechselwirkung sich gegenseitig ergänzen. Voraussetzung für eine solche Zusammenarbeit war dabei die absolute Loyalität der Kirche gegenüber dem Staat und ihr Verzicht auf selbstische Interessen. — Sicherlich hat Bethmann-Hollweg diese Gedanken Vinets gekannt, und jedenfalls stimmen sie völlig mit seiner Anschauung des Verhältnisses von Staat und Kirche überein.

Obwohl die eben zitierte Betrachtung Bethmann-Hollwegs über den Katholizismus und sein Verhältnis zum Staat gewiß mitbestimmt ist durch die Rücksicht auf die katholischen Anhänger des Preußischen Wochenblatts, so ist sie doch ganz Bethmann-Hollweg selbst. Es ist aber klar, daß dieses Idealbild der katholischen Kirche bei ihrer Entwicklung zum Ultramontanismus mit der Wirklichkeit schon damals nicht und immer weniger übereinstimmte. Bethmann-Hollweg hat das später selbst erfahren. — Schon hier, 1852, mußte Bethmann-Hollweg freilich der Wirklichkeit Gewalt antun, um sein ideales Bild festhalten zu können: er muß zunächst die Ultra-Konfessionellen in beiden Kirchen ausschließen. <sup>64</sup> Sie verstoßen ihm durch ihre „Gesetzlichkeit“ gegen das religiöse Prinzip der Freiheit. Er muß aber auch eine weitere Gruppe in beiden Konfessionen ausschließen, <sup>64</sup> die durch ihre „Gesetzlosigkeit“ gegen das abgeleitete, das politische Prinzip der Religion, den aristokratisch-liberalen Staat, verstoßen. Das ist ihm auf protestantischer Seite die Partei, die in der Katholischen Kirche nur „eine staats-

---

63. Lemke S. 37 f. — Das Zitat aus Vinets Schrift: „*Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation d l'église et de l'état*“, 1845.

64. Pr. W. Bl. a. a. O., S. 68b.

unterdrückende, alle Freiheit vernichtende Macht“ sieht, die in ihr „das christliche Prinzip überhaupt, das wir als staatenbildend, staatenerhaltend, freiheitfördernd“ erkannt haben, und damit jede göttliche und menschliche Autorität negiert — es sind das die „heidnischen“ Liberalen und die religionsfeindlichen Demokraten. Das ist auf katholischer Seite die Partei, die nicht mehr „echt katholisch“ (und das heißt für ihn: positiv, maßvoll, geläutert, fromm), sondern „häretisch, sektiererisch“ (d. h. negativ, maßlos, fanatisch), in Frankreich wie in Polen mit der Revolution, mit der sozialen Demokratie, fraternisiert; die in Preußen den eigenen Staat anfeindet und mit Österreich in landesverräterischem Bündnis steht. Echt katholisch im Sinne Bethmann-Hollwegs ist also nur, wer diese seine Religion so esoterisch lebt, daß er den protestantischen Staat und die gegebene gesellschaftliche Ordnung frei zu bejahen vermag und ihr seine inneren Kräfte zuführt.

### Abschließende Betrachtung.

I. Im Grunde ist das Doppelziel, das Bethmann-Hollweg auf kirchlichem, auf politischem Gebiet und zuletzt im Ministeramte immer verfolgte, nämlich das der freien Entwicklungsmöglichkeit für eine geschlossene Gesinnungsgemeinschaft mit autoritärem Anspruch, wie sie die Kirche ja doch ist, und einer ebenso freien Entfaltungsmöglichkeit der Persönlichkeit im individualistischen Sinn, gewährleistet durch politische und religiöse Freiheit, ein Widerspruch in sich selbst.<sup>65</sup> Erklärlich ist dieses Doppelziel nur aus dem Lebens- und Werdegang Bethmann-Hollwegs: aus seiner bürgerlich-patrizischen Herkunft, der

---

65. Es ist dies derselbe Widerspruch in den Gedanken dieses Politikers, wie er erscheint in den gegensätzlichen Prinzipien, die die §§ über Religion und Kirche in der Preußischen Verfassung bestimmen: Art. 12 (rel. Vereinigungsfreiheit) und Art. 14 (d. christl. Religion als Grundlage aller Einrichtungen des Staates, soweit sie mit der Religionsübung in Zusammenhang stehen) samt Art. 19 (Ehe) und 24 (Volksschule) schließen sich gegenseitig im Prinzip aus. — Art. 15 mehr wie Art. 12; doch die namentliche Anführung der beiden christlichen Kirchen und ihrer Rechte eine Konzession an Art. 14. — Vgl. Smend S. 77 f., 78, Anm. 1; Lemke S. 31 f.

deutschen Bildungswelt und dem in ihr lebendigen idealistischen Erbe freiheitlichen Geistes einerseits und andererseits aus dem spätrömantisch-christlichen Erlebnis der Erweckung, das ihn in einen aristokratisch-konservativen Kreis und in die Nähe Friedrich Wilhelms IV. führt und ihm selbst der Aristokratie einordnet. Beides aber, Freiheitsstreben wie Religiosität, wurzeln zuletzt in der Tiefe dieser Persönlichkeit, sind von Milieu und Bildung nur geweckt, nicht angenommen, sie sind dieser Mensch selbst. — Gerade daraus erklärt es sich, daß Bethmann-Hollweg die Konsequenzen seines religiös-politischen Gedankens nicht übersieht:

1. Er unterschätzte, daß Religion als Kirche immer auch Herrschaft anstreben wird und in Spannung stehen muß zu dem Staat. Er ist so sehr Pietist, so sehr ausgerichtet auf die Erweckung der Einzelseele und die religiöse Erneuerung des Volkes, daß er den Machtcharakter jeder organisierten Kirche gänzlich übersieht; er ist darin der Freund und Schüler Wicherns und ist weit entfernt von dem Gedanken etwa später Stöckers, daß die Kirche eine Macht werden müsse im öffentlichen Leben so wie die katholische (auf deren Vorbild Stöcker sich ausdrücklich bezieht).

2. Er sah wohl, daß die von ihm verteidigte Kirchenfreiheit und der Fortbestand des christlichen Charakters der Volksschule am allermeisten der katholischen Kirche (die an sich in Preußen seit 1850 die größte Freiheit genoß) zu gute kommen mußte; aber, da er diese Kirche noch mit den Augen des Romantikers und Religiosus ansah, so unterschätzte er die bewußte kulturelle Isolierung, in die die katholische Kirche die von ihr bestimmten Volksteile führte weg vom geistigen Weg der Gesamtnation; er unterschätzte auch ihre gefühlsmäßige und bewußte Verbindung mit Österreich, mit den gegen eine Einigung Deutschlands durch Preußen gerichteten Tendenzen.

3. Er sah wohl, aber er unterschätzte den Haß, den es geweckt hatte, daß (seit dem Wiener Kongreß, seit 1840 und wieder besonders schroff seit 1850) tatsächlich Kirche und Reaktion aufs engste verbunden gewesen waren, daß also jede Kirchenfreiheit und jede Form der kirchlich bestimmten Schule den Einfluß der orthodoxen Pastorenschaft (die bald nach Bethmann-



Hollwegs Abgang als Kultusminister, im Verfassungskonflikt offen sich gegen den Landtag erklärte und auf Seite des Königtums trat)<sup>66</sup> forterhalten mußte und damit das Gewicht der konservativ-ständischen und der partikular-staatlichen Kräfte verstärken mußte. Damit aber mußte Bethmann-Hollweg gerade jene Kreise sich zum Feind machen, die auf die Neue Aera in Preußen, auf den Ausbau der preußischen Verfassung und auf Preußens deutsche Politik, ihre Hoffnung gesetzt hatten, das deutsche Bürgertum.

4. Denn er verkannte weiterhin, daß nun einmal nicht nur die Juden und die Demokraten (von den Linkshegelianern und den Lichtfreunden her), sondern auch das liberale Bürgertum, die Kreise um den deutschen Nationalverein, ein völlig anderes Ideal von protestantischer Freiheit und eine gänzlich andere Form von religiöser Überzeugung in sich entwickelt hatten, als der 65jährige Kultusminister v. Bethmann-Hollweg sie vertrat, der in den religiösen Erlebnissen der Jahre 1811 und 1816 wurzelte und stets der Lebensform des Vormärz verhaftet blieb. Diese Liberalen, die Fortschrittspartei und in ihr auch die späteren National-Liberalen, hatten gegenüber der verhaßten Reaktion und ihrer Zwangskirche die religiöse Freiheit auf ihre Fahne geschrieben und als einziges „positives“ (im Sinne Bethmann-Hollwegs) protestantisches Erbe die Gewissensfreiheit des selbstverantwortlichen Einzelnen sich erhalten. Luther, Schiller und Fichte feierten sie als die Verkünder dieser Freiheit, als religiös-nationale Heroen; die Schiller-Säkularfeiern von 1859 entbanden eine neue Welle echten Gefühls und tiefer Sehnsucht nach dem nationalen Staat. In dieser Sehnsucht schwang ein religiöser Ton mit, und sie mußte sich darum um so schärfer gegen ein Christentum wenden, das mit den Konservativen verbunden war, eben jenen Konservativen, die damals, 1861, in ihrem Wahlaufuf die Parole: „gegen den Nationalitätenschwin-

---

66. Vgl. kritisch dazu Ev. K. Ztg., hrsg. von Hengstenberg, 1866, S. 40 f.; (ebd. S. 36 ff. gegen den Schleswig-Holstein. Verein in Erlangen); vgl. Walter Frank, Hofprediger Adolf Stoecker und die christlich-soziale Bewegung, 2. Aufl. Hamburg 1935, S. 18. — BH bedauerte, daß auch der CA. für Innere Mission sich dieser Pastorenadresse anschloß (an die Frau).

del“ ausgaben.<sup>67</sup> — Gegen dieses „humanistische Bürgertum (wie Bethmann-Hollweg sagt), dessen gültige geschichtliche Bedeutung eben in seiner nationalen Sehnsucht lag, blieb der christliche Humanismus Bethmann-Hollwegs und die Freiheit, die er zu geben hatte, weit zurück. Ganz zu schweigen von der sozialistischen Arbeiterschaft, die eben erst in den 60iger Jahren sich vom Protektorat des Bürgertums löste, dessen freiheitliche Weltbetrachtung aber radikal fortbildete.

5. So stand Bethmann-Hollweg zwischen der Orthodoxie und ihrem Bündnis mit Königtum, Junkertum, Bauern und Handwerkern, und dem Liberalismus der bürgerlichen und sozialistischen Welt, und er scheint in unvereinbaren Gegensätzen befangen, wenn er mit jenen die positive Religion (und konservative Grundsätze), mit diesen die Freiheitsidee (im Religiösen wie Politischen) teilt: eben entsprechend seinem Grundsatz: Positivität und Freiheit.

II. Moritz August von Bethmann-Hollweg gehört noch in die Zeit, in der durchaus weltanschauliche Momente auch das politische Denken bestimmten.

Seit der Restauration und wieder in der Reaktion gingen ein erneuter Feudalismus und das konfessionelle Luthertum, gingen Reaktion und Orthodoxie in Preußen Hand in Hand, um ihren „christlichen Staat“ aufzurichten gegen die „heidnische“ national-demokratische Flut und ihre Ideen von Freiheit und Einheit. Zur gleichen Zeit verband sich das außerpreußische Luthertum in den Mittelstaaten weithin mit der Reaktion und stemmte sich wie im Politischen, so im Kirchlichen gegen jede deutsche Einigung. Die katholische Kirche schätzten die Konservativen als Hort der Autorität und gaben ihr deshalb Raum (auch nachdem ihre kirchlichen Einigungsträume im Kölner Kirchenstreit zerstört worden waren),<sup>68</sup> und

---

67. Vgl. Gerhard Ritter, Die preußischen Konservativen und Bismarcks deutsche Politik 1858—1876, Heidelberg 1913, S. 67 ff.

68. Vgl. Eberhard Hannay, Der Gedanke der Wiedervereinigung der Konfessionen in den Anfängen der konservativen Bewegung, Diss. Berlin 1936, S. 31 ff.

nur der protestantische Royalismus und die gouvernementale Tradition sicherten die staatliche Grenzziehung.

Seit der Julirevolution, im Sturmjahr 1848, nach Olmütz und wieder in der Neuen Aera bemühte sich Bethmann-Hollweg für sein Ideal eines christlichen Rechtsstaates; wollte er die echte Freiheit im konstitutionellen Staat gesichert und gestärkt wissen durch eine freie Kirche (wie er sagt: durch das freie, vom Gesetz erlöste Evangelium), die er in der Rheinischen Kirchenverfassung, in positiver, doch freier Gläubigkeit und in Wicherns sozial-caritativer Arbeit verwirklicht sah; versuchte er schließlich in der Politik die deutsche Sendung Preußens zu behaupten und hoffte, die Führerstellung Preußens mehr werbend als erobernd mitheraufführen zu können, wenn es das Recht im Innern organisch fortbilde und für Wahrung des Rechts im übrigen Deutschland eintrete. Beitrag hierzu war ihm auch der Versuch einer Einigung des deutschen Protestantismus. Die katholische Kirche schätzte er als eine Erscheinung des gemein-christlichen Prinzips, und damit staaterhaltend und freiheitsfördernd, und wünschte ihr darum Freiheit — nicht ohne Sorge und Schmerz über die ultramontan-klerikale Entwicklung.

Diese beiden Staats- und Lebensideale stehen in einer gemeinsamen Welt: im christlichen Bekenntnis. Das verbindet sie auch über politische Differenzen, und darin mag man sie wohl beide konservativ nennen. Die christliche Grundlage bietet ihnen freilich ganz Verschiedenes; jenen ist sie Grund zur Bindung, diesen zur Freiheit; jenen Abwehr und Neugründung der Autorität, diesen Weiterbau und Begründung der Rechtsgemeinschaft. — Beide gehören auch darin zu einer Welt, daß sie reicher sind an Ideen und Idealen, als an Willen und Kraft. Doch haben die Konservativen in der Reaktion Preußen wirklich bestimmt und haben nach 1878 noch tiefgehenden Einfluß auf die Innenpolitik Preußen-Deutschlands genommen. Das war nicht nur möglich, weil sie in Friedrich Wilhelm IV. das Königtum auf ihrer Seite hatten; es war nur möglich, weil ihre Basis eine breitere war, mit den Unterschichten verwurzelt, wie sich vor allem am Ende des Jahrhunderts bei kirchlichen und politischen Wahlen zeigen sollte. Bethmann-Hollwegs Basis war

dagegen im Kirchlichen wie im Politischen viel enger, da er Massen nicht erreichte und nach seinen Prinzipien nicht erreichen konnte; die für seine politische Richtung erreichbaren bürgerlichen oder aristokratischen Kreise vom Christentum aber entweder gelöst waren oder ihm doch in einer sehr viel freieren Form anhängen als er selbst mit seiner Herkunft aus der romantischen Erweckung.

Beide Gruppen wurden zuletzt überholt von einem Stärkeren und Erfolgreicheren: Bismarck. Er hat mit den Erfolgen seiner Außenpolitik die Lösung auch der inneren Fragen ermöglicht. Aus dem konservativen Lager gekommen, ist er darüber hinausgewachsen, hat die materielle Verbindung von Christentum und Politik und ihre Konsequenzen in jenen beiden geschilderten Formen verworfen, hat Rußland und Frankreich gleichzeitig gebraucht, hat legitime Dynastien gestürzt und den bestehenden Rechtszustand mit Gewalt verändert, hat sich (im Sinne Bethmann-Hollwegs) mit dem „humanistischen“ Bürgertum<sup>69</sup> — den späteren Nationalliberalen — und mit der „heidnischen“ Demokratie<sup>70</sup> — durch die Urwahlen — verbunden. Seine Religion war ihm persönlich Quelle der Sammlung und Kraft, aber er hat kein „Prinzip“ mehr aus ihr abgeleitet und gegenüber den Konfessionskirchen, der katholischen voran, aber auch den protestantischen, hat er das Eigenrecht und den Lebensraum des Staates energisch behauptet.<sup>71</sup> Daran hat auch der Kurswechsel nach 1878 nichts geändert, zum Schmerze von Männern wie Kleist-Retzow, Senfft-Pilsach u. a. (so wie schon Roon die innere Politik Bismarcks in Preußen-Deutschland seit 1867 mißbilligte). Freilich hat auch der Titane Bismarck, auf den Staat, nicht auf das Volk ausgerichtet, für sein Reich kein neues, bindendes geistiges Prinzip zu schaffen vermocht, nachdem er das christlich-konservative wie das national-liberale gebraucht, und beide sich nicht als tragfähig erwiesen hatten.

---

69. Vgl. die Namen o. S. 256 f. und Anm. 51 dazu.

70. Vgl. o. S. 228, 230, 243 f.

71. Vgl. dazu die ausgezeichnete Arbeit von Hans Kars, Kanzler und Kirche. Bismarcks grundsätzliche Einstellung zu den Kirchen während des Kulturkampfes. Gießen 1934, S. 38 ff., S. 57 ff. (Bismarcks Independentismus).



## Kapitel VI.

### Freiheit in Geschichte und Gegenwart.

#### Die Aufsätze „Zur Geschichte der Freiheit“.

Als Ergänzung des bisher Ausgeführten sei die geschlossenste literarische Äußerung Bethmann-Hollwegs zum Freiheitsproblem noch im Zusammenhang dargestellt. Es ist die Aufsatzreihe „Zur Geschichte der Freiheit“, die er 1857/58 in Gelzers Protestantischen Monatsblättern veröffentlichte. (Zu der Zeitschrift vergl. oben S. 144 f.). Bethmann-Hollweg hat diese Aufsätze geschrieben in der Ruhepause nach seinem ersten Rücktritt vom politischen Leben (Herbst 1855), nach dem vorläufigen Scheitern des Unternehmens der Partei des Preußischen Wochenblatts. Die Aufsätze bedeuten eine entschiedene Stellungnahme gegen die Politik, speziell die Religionspolitik der Reaktion, und sind insofern eine literarische Fortsetzung eben seines vergeblichen politischen Kampfes als Frei- und Deutschkonservativer und eine Form seines dem parallel gehenden Bemühens um innere Fortbildung und Einigung der deutschen Kirchen.

Der Plan zu den Aufsätzen ist gefaßt auf einer Orientreise im April/August 1850,<sup>1</sup> also nach Abschluß der Revolutionsjahre, aber noch vor der offenen Reaktion. Zum ersten Mal las Bethmann-Hollweg da die letzten Bücher von Gibbon's History of the decline and fall of the Roman Empire (1776—88), worin er das letzte Jahrtausend des christlich-byzantinischen Reiches und seine sukzessive Auflösung in „die türkische Barbarei“ der Gegenwart geschildert fand. Unter dem Aspekt Gibbons, der die umbildende Kraft des echten Christentums hochschätzt, und unter den drastischen Eindrücken vom inneren Verfall der Türkei sieht er einen Zusammenhang des mechanisch veräußer-

---

1. S. Briefwechsel m. d. Schwiegersohn Graf Alb. Pourtalès (damals preuß. Gesandter i. Konstantinopel) und FN II, 225 ff.

lichten Islams und der erstarkten griechisch-orthodoxen Kirche mit der geistlosen Despotie des türkischen Reichs, einen Zusammenhang von orthodoxem Kirchentum und Absolutismus und hell erscheint ihm auf dieser dunklen Folie die europäische Zivilisation, insbesondere die europäischen Rechts- und Verfassungsstaaten als Ergebnis des erneuerten Christentums, des Protestantismus. Die Eindrücke dieser Stagnation und Unfreiheit im Orient verbinden sich später mit dem enttäuschenden Erlebnis der Reaktion, die ihm ebenso unfruchtbar erscheint wie der Religionshaß und das Zerrbild der Freiheit in der Revolution. Gegenüber diesen Verirrungen wird ihm die Geschichte Trost und Verheißung, daß sich die wahre Freiheit und das richtige Verhältnis von Autorität und Freiheit doch durchsetzen wird.

Die Aufsätze sollten ursprünglich Einleitung sein zu einer Schrift an die deutsche Jugend „Recht und Rechtswissenschaft im Lichte unserer Zeit“,<sup>2</sup> in der die sittlich religiösen, d. h. für ihn die christlichen Grundlagen des Rechts aufgezeigt werden sollten. Die Aufsätze erheben nicht den Anspruch „Philosophie“ zu sein. Eine solche gab es streng genommen für Bethmann-Hollweg gar nicht,<sup>3</sup> oder nur etwa als Formalwissenschaft, Logik usw. Vielmehr: die Menschheitsgeschichte, die nach seiner Ansicht als solche zugleich die Offenbarungsgeschichte Gottes ist,<sup>3</sup> enthält in sich die Wahrheit, die sich stufenweise enthüllt, und die doch zum schließlichen Sieg kommen muß. Diese Wahrheit ist eine praktische, die Freiheit. Sie lebt in den beiden

---

2. Titel so in PM IX, 1857, S. 27 Anm. — Die Schrift ist später ohne diese Einleitung erschienen, unter dem Titel: Über Gesetzgebung und Rechtswissenschaft als Aufgabe unserer Zeit“, 1876. Das Gegenstück zu Savignys Schrift vom Beruf usw., von dem letzten noch lebenden Vertreter der historischen Schule. — Savigny's grundsätzliche Bedenken gegen Kodifikation werden von BH abgelehnt. Hoffnung, daß die „geschichtliche Ansicht vom Recht, wonach dasselbe nicht bloß durch Gesetz, sondern auch unmittelbar aus Volksüberzeugung entsteht und jedenfalls nur im Zusammenhang mit seiner Entstehung und geschichtlichen Umwandlung, also genetisch begriffen wird“, daß diese Ansicht so fest wurzele, um auch bei Inkrafttreten der neuen Zivilgesetzgebung (BGB) sich zu behaupten. Wichtiger als das Gewohnheitsrecht sei die Erhaltung einer freien lebendig fortschreitenden Jurisprudenz auch nach der Kodifikation.

3. Vgl. Manuskript, nach 1862: Über Philosophie und Christentum. Winke eines christl. Philosoph.-Prof. an einen offenbarungsgläubigen philosophischen Theologen. I. A. Dorner gewidmet.

Formen des Rechts und der Religion, christlich gesprochen des Gesetzes und des Evangeliums. Daraus resultiert die stete Zusammenordnung der Entwicklung von Staat und Kirche, deren richtiges Verhältnis zueinander zugleich die wahre Freiheit in beiden ergibt. In diesen beiden Lebensformen wirken die beiden Naturen in dem Menschen Bethmann-Hollweg: hier das Überschwenglich-Enthusiastische-Allumfassende, dort das Abstrakte, das Suchen nach Grenze und Sicherung.

Es ist zu fragen, woher die Verbindung von Christentum und Freiheits- und Entwicklungsidee bei Bethmann-Hollweg stammt. Bethmann-Hollweg selbst beruft sich später dafür (zur Erklärung seines Eintretens für die Freiheit als Minister) auf die Predigten von Karl Immanuel Nitzsch aus den dreißiger Jahren in Bonn.<sup>4</sup> Das würde auf Schleiermacher zurückweisen, bei dem ja auch der Gedanke der Sündhaftigkeit und Gebundenheit der Welt ganz zurücktritt, und das Reich Gottes als befreiendes, alles durchwirkendes und erklärendes Prinzip hervortritt. Eben dahin weist I. A. Dörner, mit dem zusammen Bethmann-Hollweg sein Manuskript besprach,<sup>5</sup> und der wohl die theologische Formulierung mit beeinflusste. Es sind also die befreundeten Vermittlungstheologen<sup>6</sup> die das Denken Bethmann-Hollwegs bestimmten, und als deren Anreger die deutschen idealistischen Geschichtsphilosophen Hegel, Schelling usw., die Bethmann-Hollweg selbst in späteren Jahren studiert hat.

---

4. An Alexander Freiherr v. d. Goltz 29. 3. 62: „Diese Entwicklung zu fördern, die wesentliche Zusammengehörigkeit von ‚Christentum und Freiheit‘ (worüber Nitzsch’ vortreffliche Predigt aus den 30er Jahren nachgelesen zu werden verdient) durch mein persönliches Tun zu bezeugen, war der Grundgedanke, mit dem ich vor dreieinhalb Jahren das Ministerium übernahm.“

5. Briefwechsel 1856/58.

6. Über sie vgl. unten S. 361 f. und Anm. dort. — Auf Schelling bezieht sich BH ausdrücklich: An Zell, einen katholischen Jugendfreund, 23. 6. 53, und FN II, 71: Freundschaft mit Puggé, einem juristischen Kollegen, dem Görres wieder seine kathol. Religion lieb gemacht hatte, und der sich Savigny's histor. Methode durch Schellings Philosophie zu ergänzen suchte. — Unter seinem Einfluß bereits die Vorrede zum Grundriß des Zivilprozesses 1832, s. oben S. 155 f.

Doch wird man diese literarischen Anregungen nicht überschätzen dürfen. Es ist vielmehr ein ganz selbständiger und tiefer liegender Erlebnis- und Denkprozeß. Immer blieb in Bethmann-Hollweg die idealistisch-optimistische, Freiheitsbewußtsein weckende Einwirkung von Karl Ritter und seine idealistische Geschichtsansicht lebendig,<sup>7</sup> die auch durch das Sündigkeitserlebnis der Erweckungsjahre nicht verdrängt werden konnte. — Auch die neue schwärmerisch-pietistische Frömmigkeit, die Bethmann-Hollweg später erlebte, — der Spiritualismus der Goßner, Boos, Lindl in Verbindung mit den Zinzendorf, Lavater, Jung-Stilling, Menken usw. — auch sie förderte im Grunde wieder ein freiheitliches Ideal in ihm, die Idee einer freien, im Grunde von Optimismus getragenen Entwicklung der Welt zum Guten hin. Die grundsätzlich pessimistische Beurteilung der Welt im Sinne des Dogmas von ihrer Sündhaftigkeit, von der Erbsünde (auf der die lutherische Staatslehre beruht!),<sup>8</sup> ist Bethmann-Hollweg stets fremd geblieben, wie wir schon öfter zu beobachten Gelegenheit hatten. So bleibt bei ihm immer die ideologische Leitlinie die gleiche: im idealistischen wie im christlichen Gewand ist es die Freiheit. — Dieser optimistische Glaube an den Anbruch des johanneischen Reiches der Liebe, an die reelle innere Durchdringung, die Um- und Fortbildung der Welt durch Gottes Geist in eine reinere Zukunft hinein, dieser Glaube konnte sich verbinden mit einer in die Zukunft weisenden Politik des Rechts und der Gestaltung, die Niebuhr, Stein, Humboldt fortzusetzen unternahm — anders als ein restaurativer Katholizismus und als das Luthertum, die jeder Reaktion Hilfe boten, indem sie negativ den sündhaften Umsturz verwarfen und das Gottgewollte der gegebenen Autoritäten und Rechte bestätigten. Dabei ist auch jene doppelte Linie spiritualistisch-pietistischer und liberal-konservativer Richtung keineswegs nur und zuerst von Deutschland aus zu sehen: es war für Bethmann-Hollweg

7. S. oben S. 31, 35 f., 50.

8. Sehr schroff betont z. B. bei Reinhard Hübner, Stahl und der Protestantismus, S. 31, 32, 36 f. — Gemildert bei Karl Holl, ges. Aufs. zur Kirchengeschichte. I Luther. Tübingen 1921, S. 213, 215 ff.; 224 ff., 242 ff.; 366 ff., 368.



das christliche Europa (und das heißt Westeuropa!) <sup>9</sup> überhaupt, von dem die genannten Vertreter der deutschen religiösen und politischen Welt nur ein Teil sind. Die Theologie des Réveil, der Vinet, D'Aubigné, Monod, Naville usw., der Laienkatholizismus der Ozanam, Montalembert, die Welt- und Lebensansicht der Historiker und Staatsmänner des englisch-bestimmten Westens wie Gibbon, Burke, Tocquille, Guizot, Robert Peel, Palmerston usw., die Bethmann-Hollweg erlebt, studiert, in ihrem Wirken verfolgt und verehrt, stehen neben der deutschen Welt. — Bethmann-Hollweg bleibt dabei Deutscher, Preuße und Protestant; aber die rechtlich-staatliche Entwicklung der Welt vollzieht sich doch im weiteren Raum Europas und die religiös-sittliche ist für ihn vollends ökumenisch.

Aus der gleichen Ausrichtung seiner Bildungswelt und seiner Religion auf die Freiheit hin erklärt sich auch, warum Bethmann-Hollweg völlig anders als Stahl <sup>10</sup> und ohne dessen religiöse Motive für seine entgegengesetzte Haltung irgendwie teilen zu können, unbefangen die Autonomie des Geistes im Erkenntnis- wie im sittlichen Prozeß bejaht, und warum er das Subjekt im Erkennen wie im sittlichen Verhältnis zum Ausgangspunkt nimmt, das Subjekt, dessen (wie er es sieht) abstrakte Freiheit Gott anerkennt, dessen konkrete Freiheit er auf diesem Grunde wirkt.

Man kann von der Reformation her zwei Entwicklungslinien des politischen Denkens ausgehen lassen: die eine, die von dem Täufern oder auch von Calvin über England zu der Erklärung der Bürger- und Menschenrechte, zu den modernen Freiheits- und Verfassungsideen führt

---

9. S. oben zum Réveil S. 118 ff. und über „das christliche Europa“ als das Reich des sittlichen Fortschritts unten S. 346 f. — Zum Westeuropaproblem vgl. Ernst Troeltsch, Dt. Geist u. Westeuropa, hrsg. v. H. Baron, Tübingen 1925. Gerh. Ritter, Luther, Gestalt und Symbol, 1925, S. 154 (in Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch) und Otto Westphal, Theologie der dt. Geschichte? Hamburg 1933, S. 36 ff.: „Westeuropa“ und „Gesamteuropa“ (in Auseinandersetzung mit Hajo Holborn und Friedr. Meinecke).

10. Vgl. dessen Vorrede im 2. Bd. seiner „Philosophie des Rechts“, 3. Ausg. 1854 mit der Forderung der „Umkehr der Wissenschaft“, die die Revolution vorbereitet habe.

(Jellineck, Troeltsch) und die andere, die von Luther über das territorial-staatlich gebundene Luthertum zum neueren Konservatismus, zu den Stahl, Gerlach usw. führt (v. Below, Joachimsen). Wollte man Bethmann-Hollweg hier einfügen, so müßte man ihn mit seinem Entwicklungs- und Freiheitsgedanken ohne Zweifel der ersteren Linie zuordnen. (Dabei ist es hier gleichgültig, daß er mit Stein<sup>11</sup> die Ideen von 1689 von denen von 1789 streng unterscheidet, die englische Revolution als das Gegenstück zur französischen sieht.)

Es ist noch davon zu reden, daß auch jene erste Linie sich auf Luther, der die neue Zeit heraufführte, mit Recht berufen darf, wie es Bethmann-Hollweg mit seiner Geschichts- und Staatsanschauung tut. Hier sei nur eine doppelte religiöse Verbindung Bethmann-Hollwegs zu jener ersten Entwicklungslinie herausgehoben: da ist 1. eben die Erweckung, der Réveil, in dem Bethmann-Hollweg stand, der unmittelbar die geistige Linie des Schwärmer- und Täuferniums der Reformationszeit und des Independentismus fortsetzte, die die Freiheit radikaler als Luther in der Lösung von der historischen Offenbarung, oder doch von Dogma und Bekenntnis und in der Geistbegabung fanden. Das ist die *spiritualistische* Linie des Denkens Bethmann-Hollwegs, in der sein Entwicklungsgedanke, die Ausrichtung auf die Zukunft, das Hinausgehen über die Konfessionskirche wurzelt. Hier liegen auch die Quellen für den idealistischen Gedanken der Autonomie des Geistes und des Rechtes des Subjekts, zu denen beiden Bethmann-Hollweg sich mit allen Idealisten bekannte. — Die rechtliche Ausprägung dieses Gedankens erwächst 2. aus dem religiös-politischen Widerstandsgedanken des westeuropäischen Calvinismus gegen die Verbindung von absoluter Monarchie und Katholizismus. Den Widerstandsgedanken<sup>12</sup>

---

11. Vgl. Erich Botzenhart, Die Staats- und Reformideen des Frhr. vom Stein. Tübingen 1927, bes. S. 250.

12. PM IX, 302 f.; s. dazu unten S. 343. — Vgl. an Pourtalès 8. 5. 58: Kritik am Zögern des Prinzen. Gegen P., daß in der inneren Politik „die Nation“ fehle. „Allerdings fehlt es unserem Volk an der Initiative, dem Mut selbständigen Wollens, in Folge 300 jähriger Entwöhnung. Aber in der von Dir ersehten Krise von außen wird es doch wieder das Beste tun müssen, und wirklich tun, wie 1813, und dann hoffentlich

betrachtet Bethmann-Hollweg als unmittelbare Konsequenz des evangelischen, des reformatorischen Prinzips der Freiheit. Das ist die calvinistische, die reformierte Linie (wenn man will die rheinländische) seines Denkens. Sie wirkt sich besonders in seinem Rechtsstaatsgedanken aus, worauf schon hingewiesen wurde (siehe oben S. 265 ff.). Das Luthertum kennt ein so begründetes Widerstandsrecht nicht, aus der lutherischen Tradition kann dieser Gedanke also nicht kommen: dort ist die christliche Freiheit innerlicher, lehrt Widerständiges überwinden und ertragen, indem sie den Christen innerlich davon löst oder es als Schule der Bewährung auffaßt.<sup>13</sup> Den Absolutismus (soweit er von der romanischen Welt hier einbricht) will das Luthertum nicht durch das Recht überwinden, sondern durch Pietät von unten, Patriarchalismus von oben.

Das Bild Bethmann-Hollwegs von der Kirchengeschichte selbst, die für Bethmann-Hollweg ja zugleich das Innere der gesamten Geschichte darstellt, antizipiert in Aufnahme echt lutherischer und spiritualistischer Motive in vielem Harnack's Dogmengeschichte.<sup>14</sup> Noch ist die Lehre von Christus, nicht die Lehre Christi das Evangelium (doch steht schon daneben die persönliche Freiheit „als Folge des im Christentum geoffenbarten unendlichen Wertes der Menschenseele“!). Aber das Bild des Ablaufes der Kirchengeschichte ist das gleiche wie dort: Dogma und Hierarchie verschütten das echte Evangelium, sind ein Irrgang; Luther deckt es wieder auf, doch der gleiche Weg wiederholt sich in der Orthodoxie und im religiösen Zwang des reaktionären Staates. Gegen die Linie des Verfalls steht eine aufsteigende Linie: der verdeckte Lebenskeim des Evan-

---

das Schwert nicht aus der Hand legen, bis ihm sein Recht geworden.“ (Ergänze: anders als 1813/15.)

13. Vgl. etwa Stahl in: Die Revolution und die constit. Monarchie, S. 5: christlich gibt es kein Recht zur Empörung. Die Hugenotten griffen zu den Waffen — und erreichten nichts (ergänze, weil gegen Gottes Willen gehandelt!). „Die christliche Sitte . . . verwirft unbedingt jede Empörung.“ Das sei „nicht etwa schwächlich“, dazu gehöre „ein heroischer Mut“ — zum Ertragen nämlich und in ihm frei bleiben. Das ist lutherisch. — Vgl. K. Holl, Luther, S. 225 f.

14. Über seine Prinzipien vgl. Erich Seeberg, Adolf v. Harnack, Tübingen 1930, und M. C. Slotemaker de Bruine, Ad. v. Harnack's kritische Dogmengeschiedenis, 1933.

geliums bewahrt sich nicht allein, sondern wächst immerzu, und das volle, alles durchdringende Leben ist ihm in Zukunft gewiß. — Im Unterschied zur Geschichtsansicht des neuen Luthertums kennt diese Anschauung der Kirchengeschichte insbesondere eine Entwicklung der Kirche an zwei Punkten: 1. Schon die Entwicklung vom Neuen Testament bis zur Dogmenbildung des dritten und vierten Jahrhunderts, also schon bis Konstantin dem Großen ist ein Abfall, da das vom Evangelium abgelöste Alte Testament wieder aufsteht und einwirkt und parallel dazu der staatliche Zwang. Eine solche Anschauung ist besonders deswegen möglich, weil Bethmann-Hollweg selbst Paulus völlig undogmatisch, johanneisch auffaßt, als Kündler aus dem Geiste, nicht als Mann der Lehre. — 2. Schon die Entwicklung von Luther zum Luthertum, d. h. zur Orthodoxie ist ein Abfall, nicht erst die Aufklärung. Der Pietismus aber gehört nicht zur Auflösung der reinen Lehre, sondern ist ihre Verlebendigung, gehört in die Linie des Aufstiegs im Leben der Kirche. — Dementsprechend ist in der unmittelbaren Gegenwart für Bethmann-Hollweg die Konfessionskirche eine mittelalterliche oder doch altprotestantische Repristination, die zu überwinden ist durch die lebendige spiritualistische Kirche der Liebe und des warmherzig-freien Glaubens. Denn nicht die Lehre, sondern Geist und Leben überwinden den Abfall und haben die Verheißung der Zukunft.

Soviel zur einleitenden Charakteristik.

Die Aufsätze gehen aus von dem Kampf um die religiöse und die geistige Freiheit in der Gegenwart, eben in der Reaktionszeit. Die Freiheit wird als höchstes Gut der sittlichen Persönlichkeit vorausgesetzt, und es wird aufgezeigt, was falsche und wahre Freiheit sei; es wird erkannt, daß die Lösung dieser Frage liegt in der richtigen Auffassung des Verhältnisses von Freiheit und Autorität.<sup>15</sup> (Wie wir es oben in freierer Weise ausgeführt haben, vgl. S. 254 ff.) Da in der Gegenwart dies Verhältnis noch nicht gelöst ist, wird gefragt, wie es sich in der Geschichte gestaltet hat. Die Geschichte erscheint da als

---

15. P. M. IX 27 ff.



ein Erziehungsplan Gottes, der die Ausgleichung von Autorität und Freiheit zum Ziele hat. — Die Frage heißt also: „Wie die innere sittliche Freiheit, sowie die wesentlich dazugehörige Freiheit des Gedankens und die religiöse mit der zwingenden Autorität des Staates zu vereinigen sei?“ — Die ganze Geschichte teilt sich dabei in die Welt vor Christus und die nach ihm. Die Gestalt Christi könnte hier wie in allen Entwicklungssystemen, wie auch bei Hegel, als störend erscheinen: doch beruht gerade auf ihr die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, d. i. von Kirche und Staat.

Die Alte Welt oder das Gesetz.<sup>16</sup> — Bethmann-Hollweg verfolgt die Freiheit zunächst für die Welt vor Christus. Bei den Griechen ging die ganze sittliche Existenz des Menschen im Staat, die Ethik in der Politik auf. Das Sittliche erschien dem Einzelnen als Gesetz des Staates und dem gegenüber war die sittliche usw. Freiheit des Einzelnen gleich Null. Sehr kennzeichnend für diese Betrachtung wird von Bethmann-Hollweg zurückgewiesen, daß Sokrates' Auftreten eine Auflösung des altgriechischen Staates einleitete; vielmehr bedeute es einen Fortschritt; denn bei ihm „zum erstenmal wurde die sittliche Freiheit in dem Innern des Menschen selbst nachgewiesen und als höchstes Gut jeder äußeren Macht gegenüber behauptet, zugleich versucht, das Sittliche mit einem geläuterten Gottesbewußtsein in Verbindung zu setzen“. — Bei den Römern konstatiert Bethmann-Hollweg schon einen Fortschritt gegenüber den Griechen. Zwar sei auch hier die ganze sittlich-religiöse Existenz des Menschen im Staate beschlossen gewesen, aber die Einzelpersönlichkeit des Bürgers ging nicht mehr in dem Ganzen auf, sie fand vielmehr in diesem ihre volle Anerkennung und Gewähr. Statt von Gesetzen ist vom Recht die Rede, in dem sich Freiheit und Autorität in Wechselwirkung gestalten. — Bleiben die Israeliten. Ihr Staat ist ein Gottesstaat, die Politik geht in Religion und Ethik auf. Jede Übertretung des Gesetzes wird durch Strenge geahndet, um die Heiligkeit Gottes zu vergegenwärtigen. „Von sittlicher, von Denk-

---

16. Ebenda 32 ff., Gr. 32 ff., Röm. 36 ff., Isr. 39 ff.

oder religiöser Freiheit dieser vernichtenden Autorität gegenüber konnte keine Rede sein.“

Als Sinn der vorchristlichen Welt erscheint die Aufgabe, durch das zwingende Gesetz als Antrieb zur Bildung der sittlichen Gemeinschaftsordnung des Staates auf eine höhere Stufe der Freiheit vorzubereiten. Philosophie und Humanität im antiken Staat, ebenso die Prophetie sind nicht Krisen, sondern weisen über sich hinaus auf ein Kommendes: „Das innere, wahrhaftige Reich der Wahrheit und Gerechtigkeit“, d. i. die Kirche.

Die Neue Welt oder das Evangelium.<sup>17</sup> — Das Weltalter der vollendeten sittlichen Freiheit brach an mit dem Christentum. In ihm liegt eine die Menschheit sittlich und intellektuell umbildende Kraft, der Keim der neueren Kultur. Diese weltgeschichtliche Wirkung geht nicht aus von einem Mythos, sondern von einer geschichtlichen Gestalt, Christus. Diese Gestalt ist aber geschichtlich und übergeschichtlich zugleich, sofern in ihr die persönliche Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen vollzogen ist. Christus überwindet die alttestamentliche Theokratie durch seine Verkündigung von der Anbetung Gottes „im Geist und in der Wahrheit“ und von dem Reiche Gottes als einem „inneren und geistigen“, einem „Reich der Wahrheit und Gerechtigkeit“. Der Kern seiner Verkündigung ist aber „alles dies noch nicht“, sondern „das Zeugnis Christi von seiner Person und seinem Werke“. Dies Werk vollzieht sich in dem „Versöhnungsoffer für die Sünde der Welt“ (dem „zur Erlösung der Welt zu bringenden Opfer“), bestätigt sich in der „leiblichen Auferstehung“ und vollendet sich „in der Ausgießung des Geistes am Pfingsttage“, durch den Christus das neue göttliche Leben in der Menschheit erzeugt.

Deutlich ist hier die überlieferte kirchliche (paulinische) Christologie verbunden mit dem idealistischen Anliegen, das Evangelium (johanneisch) als Sache der Innerlichkeit, Freiheit, des Geistes und Gewissens zu verstehen. Deutlich ist hier auch in der Linie Schleiermacher — Hegel — Vermittlungstheologie, die von Kierkegaard bekämpfte Gleichsetzung von Reich Gottes

---

17. Ebenda 84 ff.

und Kulturentwicklung und der apologetische Rückschluß von der Größe der Wirkung auf die Ursache.

Durch Lehre und Werk Christi ist in doppeltem Sinne die neue Stufe der Freiheit gewonnen:<sup>18</sup> einmal, sofern das Evangelium, in entschiedenstem Gegensatz „gegen die prinzipielle Intoleranz der gesamten alten Welt“, die Wahrheit nur mit geistigen Waffen zur Anerkennung bringen will, also die Toleranz in die Welt einführt; sodann darin, daß es das Gute nicht bloß lehrt, sondern durch innere Wiedergeburt die Kraft zum Guten schafft, also die wahre, sittliche, positive Freiheit erzeugt (über deren Verhältnis zur wahren bürgerlichen Freiheit, vergl. oben S. 254 ff. u. 256 ff.).

Diese doppelte Freiheit wirkt ein Doppeltes: 1. Seit Christus ist der Gegensatz von Gesetz und Evangelium „der Schlüssel der Weltgeschichte“, sofern das Evangelium Erfüllung des Gesetzes ist, nicht bloß im Leben des Einzelnen, sondern „in der neuen Schöpfung eines vollkommenen Gemeinschaftslebens“ (d. i. der Kirche, die den Staat und alle Ordnungen überhöht, verklärt und vollendet). — 2. In jenem Gegensatz ist prinzipiell die Trennung von Staat und Kirche ausgesprochen, und damit entschieden, daß das Religiös-Sittliche Sache der Freiheit ist und nicht mehr zum Gegenstand staatlichen Zwanges gemacht werden darf; jeder „christliche Staat“ in Vergangenheit und Gegenwart,<sup>19</sup> der es doch tut, ist widerchristlich.

Was aber wird eigentlich mit dem Staat? Konsequenterweise ist er überflüssig geworden, und die Spiritualisten aller Jahrhunderte der Kirchengeschichte haben ihn auch für überwunden erklärt. Er „scheint“ „noch“ notwendig. In ihm lebt die gesetzliche Vorstufe, die alte in der neuen Weltepoche noch fort, und zwar in der Form des Rechts. (Zum prinzipiellen Verhältnis von Staat und Kirche vgl. oben S. 138 f. und 206 f.; zum praktischen S. 307 ff.)

Die römisch-christliche Welt.<sup>20</sup> — Das Prinzip sittlicher Freiheit, das im Gegensatz von Gesetz und Evange-

---

18. Ebenda 98 ff.

19. Ebenda 100.

20. Ebenda 141 ff.

lium gewonnen war, vermochte die Kirche sich nur sukzessive anzueignen. Die altkatholische Kirche entwickelte sich im Widerspruch mit dem Evangelium zu einer Kirche des Gesetzes. Bethmann-Hollweg erklärt das seiner Religionsauffassung nach: „Aus einem Nachlassen des in der Gemeinde waltenden göttlichen Geistes“, als ein „Herabsinken von der Höhe der Begeisterung“, das von Gottes Seite her „als Zurückziehung der Fülle des Geistes“ (Ev. Joh. 3, 8) erscheint, „wie sie auch der einzelne Christ zu Zeiten erfährt“. Paulus<sup>22</sup> begriff „die göttlichen Geheimnisse“ noch aus „Intuition, tiefer Anschauung im Geiste“ (Der Römerbrief „das Lehrgedicht der göttlichen Liebe“!),<sup>23</sup> die Schwäche der altkatholischen Theologie dagegen liegt in dem „Mangel an Geiste, der sie eingegeben“. Symptome dafür sind ihm die Ausbildung eines Priesterstandes, des Opfers, des kirchlichen Strafrechts usw., alles nach mosaischem Vorbild. — Augustin entdeckte die evangelische Heilslehre wieder, stärkte aber den theokratischen Charakter der Kirche, indem er sie mit dem siegreichen Reich Gottes auf Erden gleichsetzte. — Als die Höhe des Abfalls erscheint die römisch-christliche Staatskirche<sup>21</sup> seit Konstantin. Ihr Ergebnis ist die Alleinherrschaft des Christentums in der ganzen römischen Welt und in ihm die Alleinherrschaft der Orthodoxie. Aber, da mit Gewalt erzwungen, nur um den Preis der tödlichen Verletzung des Evangeliums, des Verlustes seiner Freiheit. Mit der ganzen Teilnahme des Humanisten schildert Bethmann-Hollweg die Vernichtung der antiken Kulte durch das Christentum, durch gewalttätigen Aufruhr, Intoleranz und Zwang zum Eintritt in die Kirche; verabscheuungswert ist ihm, daß der Staat die Dogmenbildung und die Einheit der Lehre erzwang, daß er die Häretiker mit dem Tod bestrafte, und daß schließlich „im vollendeten geistlichen Despotismus“, bei Justinian, Staatsgesetze zugleich Glaubensgesetze waren.

Es ist die Gegenwart, die Erfahrung am Staate der Reaktion, der mit Polizeigewalt und indirekter Einwirkung die Orthodoxie

---

21. Ebenda 144 ff.

22. Ebenda 143.

23. An die Frau 21. 7. 61.



restituieren wollte, und der sich durch sie in seiner Politik autorisieren ließ, was das historische Bild Bethmann-Hollwegs hier bestimmt. Denn, so heißt das Ergebnis: Die Kirche trug an jener Entwicklung die Schuld; sie glaubte, indem sie den Staat ihren Zwecken dienstbar machte, sich zu helfen und ihn zu heben. In Wahrheit aber verfiel sie unter Verlust ihres eigensten Prinzips seiner Gewalt und förderte damit zugleich seine „Todeskrankheit“, den Despotismus.<sup>24</sup> Damit hörte sie auf, Salz der Welt zu sein; denn „nicht in der Stickluft des Despotismus, sondern nur in der reinen Sphäre kirchlicher und bürgerlicher Freiheit“ gedeihen die sittlichen Prinzipien.<sup>24</sup> — Die Versöhnung von staatlicher Autorität und sittlicher Freiheit wurde auf dieser Stufe der Entwicklung also nicht erreicht und als ihr Sinn erscheint allein die Verbindung der antiken Kultur mit der Kirche, damit diese sie den germanischen Völkern überliefere.

Das germanisch-christliche Mittelalter.<sup>25</sup>  
— Die germanische Welt erscheint als bestimmt, den Absolutismus des römischen Weltreichs, der die Freiheit der Nationen wie die Freiheit des Evangeliums erstickte, abzulösen. Die germanische Natur, „an Bildungsfähigkeit den Griechen ebenbürtig“, begründete in ihrer schöpferischen Kraft eine tiefere Auffassung von Persönlichkeit und Freiheit, als sie bei irgendeinem Volke der alten Welt vorkommt, und war darum prädestiniert, eine neue Aera in der Geschichte der Freiheit zu eröffnen. Eben in seinem Freiheitsgedanken lag auch „der tiefste Bezug des germanischen Geistes zu der christlichen Idee“, die den Menschen in seiner tiefsten Innerlichkeit erfaßt und in der unbedingten Hingabe an Gott die wahre Freiheit, die höchste Ehre und Tatkraft finden läßt. — So hat für Bethmann-Hollweg die Freiheitsidee (wie bei Hegel)<sup>26</sup> für die weitere Geschichte eine doppelte Wurzel: das Christentum und den germanischen Geist.

---

24. PM IX, 149 und 150.

25. Ebenda 239 ff.

26. S. Hegel, Vorlesg. üb. d. Philosophie der Geschichte (Reclam), S. 435 ff.: „Die Bestimmung der germanischen Völker ist, Träger des christlichen Prinzips abzugeben.“ — „Der Grundsatz der geistigen Freiheit, das Prinzip der Versöhnung, wurde in die noch unbefangenen ungebildeten Ge-

## Die germanische Idee der Freiheit.

Der nächste Ausdruck des germanischen Freiheitstriebes liegt in Staat und Recht. — Die Darstellung des germanischen Rechts, die Bethmann-Hollweg hier gibt, ist der Ertrag seiner eigenen rechtsgeschichtlichen Lebensarbeit. Als Schüler Savignys ursprünglich vom römischen Recht und dessen Weiterleben im Mittelalter ausgehend — so in der ersten Auflage seiner Geschichte des Zivilprozesses (1834 ff.) — hat er in selbständiger Forschung die Eigenart, Selbständigkeit und das Weiterleben des germanischen Rechts entdeckt und dargestellt; so in dem Aufsatz (1846) über „Die Entstehung der lombardischen Städtefreiheit“ (aus germanischem Genossenschaftsrecht, nicht aus römischer Munizipalverfassung abzuleiten! — selbständig gegenüber Hegel!), über „die Germanen vor der Völkerwanderung“ (1850), vor allem später in der zweiten Auflage seiner Geschichte des Zivilprozesses (1864 ff.), in der das germanische Recht in seinem Weiterwirken im Mittelalter als eine völlig gleichberechtigte Linie neben der römischen, ja für uns primäre, erfaßt wird.

Darum eine scharfe Entgegensetzung von römischem und germanischem Recht<sup>27</sup> Bei den Römern die scharfe Grenze zwischen Recht der Gesamtheit und Recht des Einzelnen, wobei in beiden die Person, der antiken Weltanschauung gemäß, gleichsam in dem Objekte ihrer Herrschaft untergeht (*res publica* und *res privata*!). Bei den Germanen dagegen bleibt stets „die Persönlichkeit in ihrer inneren Geistigkeit und äußeren Majestät“ Wurzel des Rechts, ja, alles Recht geht in der Person und ihren Beziehungen zu anderen Personen auf.“ Für das unbedingte Recht an einer Sache hat der Germane weder Begriff noch Wort“. Wie eng das Band ist, das den Einzelnen an andere knüpft, nie geht sein persönliches Recht völlig darin

---

müher jener Völker gelegt, und es wurde diesen aufgegeben, im Dienste des Weltgeistes den Begriff der wahrhaften Freiheit nicht nur zur religiösen Substanz zu haben, sondern auch in der Welt aus dem subjektiven Selbstbewußtsein frei zu produzieren“ (das letzte Zitat zeigt zugleich die Abweichung BH' von Hegel, da BH eine solche Unterordnung der Religion unter das philos. Bewußtsein durchaus nicht kennt). — S. unter S. 297.

27. PM IX, 240 f.

unter. „Für den Staat und seine absolute Gewalt gibt es kein deutsches Wurzelwort.“ Das Recht entwickelt sich nicht wie bei den Römern zu einem formalistischen Bau, sondern in automatischer Mannigfaltigkeit, es schließt die gesamte Sitte des Volkes in sich und wird zur Einheit nur verbunden durch die zugrundeliegende sittliche Anschauung. Um so leichter konnten, so sieht es Bethmann-Hollweg, die Grundsätze christlicher Ethik, gleiche Gerechtigkeit, Barmherzigkeit usw., ergänzend und mildernd auf das nationale Recht einwirken.

Der germanische Staat<sup>28</sup> bestand ursprünglich in der „freien Volksgemeinde“. Aber diese konnte dem Druck der erneuerten, fränkisch-römischen Universalmonarchie nicht widerstehen. Das Vorbild der römischen Imperatoren und der aus dem Alten Testament entlehnte Anspruch der Kirche, dem Königtum eine höhere Weihe zu geben, vollendete das Übergewicht dieser in der Völkerwanderung entstandenen Institution. In und gegen diesen Staat nun entsteht in einer stillen, aber durchgreifenden „Revolution“ der großartige gotische Bau der mittelalterlichen Gesellschaft, das Feudalsystem. Dies bedeutet aber durchaus nicht den Untergang der germanischen Freiheit! „Allerdings: die genossenschaftliche Gleichheit, die ursprünglich als Gesellschaftsform überwog, trat jetzt gegen die andere, die Verpflichtung an einen höheren zurück“; und gewiß war drückende Knechtschaft das Los vieler ursprünglich Freier, die fortan nur die Lasten des Gemeinwesens zu tragen hatten. Aber: einmal behauptete, wer die Waffenehre gerettet hatte, auch in der gelobten Treue „sein angeborenes Recht“, und zum andern fand „die genossenschaftliche Gleichberechtigung“ in zahllosen Korporationen, auch den Städten ihren Ausdruck, und beeinflussten die neuen Genossenschaften der ständischen Reichs- und Landtage die öffentlichen Dinge.

Mit dem gesamten Liberalismus, für den ja auch die neue Geschichtswissenschaft politische Waffe wurde, teilt Bethmann-Hollweg die Vorstellung von der ursprünglichen germanischen Volksfreiheit. (Dabei ist nur an das grundsätzliche Recht des Einzelnen zu einer Beteiligung an den öffentlichen

---

28. Ebenda 241 f.

Dingen, keineswegs an abstrakt gleiche Rechte für alle gedacht; noch weniger an faktische, an Besitzgleichheit.) Bethmann-Hollweg ist aber weit entfernt, diesen Gedanken revolutionär zu wenden. Vielmehr mildert er damit den herrschaftlich-autoritären Charakter des mittelalterlichen Feudalsystems, indem er dessen germanisch-genossenschaftliches Bildungsprinzip hervorhebt — wie es später etwa Gierke in seinem Genossenschaftsrecht<sup>29</sup> getan hat. — So beteht für Bethmann-Hollweg also das Historisch-Gewordene, die gesellschaftliche Differenzierung zu recht, und doch auch die prinzipielle Forderung an den Staat seiner Gegenwart, dem genossenschaftlichen Element wiederum, in zeitgemäßer Form, als Konstitutionalismus, sein Recht zu geben.

Auch für die Kirche<sup>30</sup> bedeutet die Vorherrschaft der germanischen Welt eine neue Aera. — Schon das Eindringen der Germanen ins weströmische Reich, wurde, auch von den Romanen, im Vergleich mit dem Despotismus des römischen Kaiserreichs als Befreiung empfunden. Was damals zum Austrag kam, das sind (nach Bethmann-Hollwegs Überzeugung) noch heute die Grundgegensätze der Welt, es ist der religiös-geistige Hintergrund des Krimkriegs: Rußland als der Erbe Ostroms und England als die Vormacht des germanisch-protestantischen Westens stehen sich gegenüber. (Vgl. oben S. 229 ff.) — Die Einigung des germanischen Geistes mit der christlichen Idee kam freilich im Mittelalter noch nicht zum vollen Bewußtsein, geschweige zur Verwirklichung. Zwar vermittelte die Kirche den neuen Völkern die Bildung der Antike, aber ihr „gesetzlich abgeschlossenes Dogma“ konnte den Geist nicht zu voller Autonomie kommen lassen. Bleibt die Frage, wie der freiheitsliebende Wille des Germanen, der nicht wie der Kelte von altersher an Priesterherrschaft gewöhnt war, dem Joche römischer Hierarchie sich unterwerfen konnte. Bethmann-Hollweg sieht den Grund dafür — historisch gewiß richtig — darin,<sup>31</sup> daß die

---

29. Otto Gierke, Das dt. Genossenschaftsrecht, 3. Bd., Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland, S. 501 ff., 645 ff.

30. PM IX 243 ff.

31. Ebenda 245.



Kirche „eben in ihrer gesetzlichen Gestalt“, als Staat neben dem Staat, als Hierarchie, „nur eine andere Form war, in deren corporativem und feudalistischem Aufbau der politische Bildungs- und Freiheitstrieb der Germanen . . . Befriedigung fand“; daß auch in der Kirche entsprechend dem staatlichen Leben neben dem monarchischen Papsttum das genossenschaftliche Element wirksam blieb im nationalen Episkopat und in den Konzilien; nicht zu vergessen schließlich, daß in den Ritterorden der kriegerische Sinn in den Dienst der Kirche trat.

So großartig aber die Herrlichkeit des Mittelalters im Doppelbau von Kirche und Staat erscheint, (und sie war „wahrlich kein romantischer Traum“!) — das Problem, das gestellt ist, wie die sittliche Freiheit mit der zwingenden Autorität zu vereinigen sei, war auch auf dieser Stufe der Geschichte weder im Staat noch in der Kirche gelöst. In sonderbarer Verwechslung herrschte im Staat, der Sphäre der zwingenden Autorität, die Freiheit bis zum Exzeß, in der Kirche, der Sphäre geistiger und sittlicher Freiheit, die zwingendste Autorität. Darum soviel Dissonanzen, soviel Mißbrauch der evangelischen „Botschaft der Freiheit und des Friedens“. Die äußere Ausbreitung der Kirche sowohl wurde mit grausamster Gewalt betrieben (von Karl dem Großen an, „der Tausende freiheitliebender Sachsen niederhauen ließ“, bis zur Versklavung der Kulturvölker des neuentdeckten Amerika), wie nicht minder die innere Einheit der Kirche gewaltsam, mit Hilfe des weltlichen Arms, durch Glaubensgesetz und Inquisition erhalten, während dabei die Verdunkelung des Gedankens der alleinigen Gnade in Christus durch die Werkfrömmigkeit das Innerste der Religion verdarb.<sup>33</sup>

Wieder ist es die schmerzliche Erfahrung an der Gegenwart, der Reaktion, die dies Bild mitbestimmt. Denn D a n t e,<sup>34</sup> den Bethmann-Hollweg oft und gern als Zeugen für nationale und religiöse Freiheit zitiert,<sup>32</sup> erscheint ihm nun am Ende des

---

32. Z. B. an Pourtalès 6. 9. 60: Um „die politische Freiheit“, bes. in Italien; BH bestätigt, „daß ich Interesse an der Entwicklung dieses edlen und geistreichen Volkes nehme, und wie sehr mich seine ghibellinische Tendenz, angefacht durch ihren größten Dichter, Dante, das Pfaffen-Regiment abzuschütteln und den nationalen Staat zu erbauen, interessiert.“

33. PM XI, 246 ff.

34. Ebenda 250.

Mittelalters als Herold einer neuen Zeit. Endlich trat Dante auf und forderte die Beschränkung der Hierarchie auf das Geistige, da auch das Amt weltlicher Obrigkeit von Gott stamme, und da durch Übergriffe der geistigen Gewalt ins Weltliche, beide Gebiete, Staat und Kirche, gleich zerrüttet würden. — Und so bleibt als Sinn dieser Epoche nur der Zweifel an dieser Kirche, in den der Geist hineingeführt wurde, ehe er zum „Bewußtsein seiner ursprünglichen Freiheit und der befreienden Macht des Evangeliums“ kommen konnte.

Die Reform.<sup>35</sup> — Auf germanischem Boden vollzog sich schließlich die Wiedergeburt des Christentums. Da das ewig gültige Prinzip sittlicher Freiheit im Evangelium längst erschienen war, so konnte „der Fortschritt zur Freiheit“ allein im Wiederauffinden des vorhandenen verdeckten Lebenskeims, eben in „Reform“ bestehen. Von dieser Reform ist aber für Bethmann-Hollweg die Kirchenreformation des 16. Jahrhunderts nur ein Teil und ein kleiner Anfang! Die Reform ist vielmehr schlechthin der Inhalt der Geschichte der nächsten Jahrhunderte bis zur Gegenwart, ist „eine fortgehende, noch längst nicht vollendete Wiedergeburt des gesamten sittlichen Gemeinschaftslebens der Menschheit, die die Freiheit zum Ausgangs- und Zielpunkt hat“. Bei der menschlichen Schwäche konnte der Fortschritt auch in diesem letzten Stadium kein durchweg gesetzmäßiger sein. Zuerst widersetzten sich die alten Autoritäten (Orthodoxie und Absolutismus). Die Gegenwirkung führte zur Revolution. Sie verfehlte das Ziel und bereitete durch den Umschlag des Irrtums in sein Gegenteil jenen alten falschen Autoritäten Triumphe (Restauration, Reaktion). „Aber durch alle diese Schwankungen hat der Fortschritt zur wahren Freiheit, der stets zugleich Rückgang in seinen göttlichen Ursprung ist, seinen vorsehungsvollen Verlauf“.

Bethmann-Hollweg sieht Renaissance und Reformation in einer Linie.<sup>36</sup> Sie sind nicht bloß äußere Alliierte, sondern stehen „im tiefsten innern Bezug“ aufeinander; es ist ihm das Subjekt, das hier wie dort sein Recht reklamiert,

---

35. Ebenda 297 ff.

36. Ebenda 298 f.

das dort durch negative Kritik sich von Scheinautoritäten befreit und hier in der inneren Vereinigung mit dem Subjekt-Objekt, mit Gott, in Wahrheit zu seinem Recht kommt. Diese zweite, positive Kritik leistete Luther.<sup>37</sup> Bethmann-Hollweg faßt ihn ganz vom subjektiven Heilsverlangen her auf. Im Ringen um Gewißheit der Seligkeit, die das mittelalterliche System der Gerechtigkeit durch Selbstervollkommenung nicht geben konnte, empfing Luther das Zeugnis der Apostel und Propheten, „bestätigt durch die sie stets begleitende innere Stimme des Geistes“: Glaube an den Herrn Jesum Christum, so wirst Du selig! Die so gewonnene persönliche Gewißheit, „die in ihm subjektiv gewordene objektive Wahrheit und Gerechtigkeit“, „Christus in uns“, nicht bloß „für uns“ das war es, was ihm den Mut gab, allem Widerspruch der alten Autoritäten zum Trotz die selbsterfahrene evangelische Freiheit zu verkünden. — Die von Luther wiedergewonnene Freiheit aus Gott deckte die beiden evangelischen Prinzipien wieder auf, das der Gewissensfreiheit des Einzelnen und das der Trennung von Kirche und Staat (und damit der Aufgabe für die Kirche, sich ihrem eigenen Wesen gemäß zu verfassen); sofern er nämlich erkannte, daß der Kirche die Verkündigung des Evangeliums zustehe mit Ausschluß jeder weltlichen und zwingenden Gewalt, dem Staate dagegen die Handhabung des Gesetzes, um die Nicht-Christen zur Anerkennung der sittlichen Ordnung in der Welt zu zwingen. In dieser um der evangelischen Freiheit willen geforderten Selbstbeschränkung des Staates lag prinzipiell zugleich die Begründung der echten politischen Freiheit. Mit dem Evangelium war somit das Prinzip der richtigen Ausgleichung von Freiheit und Autorität und zwar für Kirche und Staat wiederentdeckt; es ist aber freilich noch lange nicht theoretisch und praktisch durchgeführt.

Widerstand gegen die religiöse (und damit im Prinzip auch politische)<sup>38</sup> Reform leisteten die Fürsten und Nationalitäten

---

37. Ebenda 291. — Vgl. mit Einleitung zur Denkschr. über Staat und Kirche für Kr. Friedr. Wilh.

38. Für diese Zusammenordnung vgl. Hegel, Philos. d. Gesch., Reclam S. 519 f.: Betrachtung der Auswirkungen der Reformation: „Indem die Intensität des subjektiven freien Geistes sich zur Form der Allgemeinheit ent-

West- und Südeuropas, d. h. der beginnende Absolutismus und das Romanentum.<sup>39</sup> Die Fürsten, die eben dabei waren, „eine absolute Gewalt über die Völker zu gewinnen“, entdeckten bald, „daß die absolute Autorität der Kirche nach innerer Wahlverwandtschaft ein nützlicher Alliierter für sie sei“, und daß aus der Reform, „die in dem Evangelium ein wirklich absolutes, weil göttliches Prinzip der Freiheit verkündete und ihre Bekenner zu unerschütterlichem Widerstand gegen jede menschliche Autorität begeisterte“, ihren Bestrebungen Gefahr drohte. — Wenn Bethmann-Hollweg hier den religiös-politischen Widerstandsgedanken aus der reformatorischen Idee der Freiheit ableitet, so ist das richtig für den mit dem Ständekampf der Aristokratie verbundenen kriegesischen Calvinismus Westeuropas, in Frankreich, den Niederlanden, Schottland usw. und für den späteren englischen Independentismus, aber nicht für das Luthertum. Um so charakteristischer ist diese Ableitung für Bethmann-Hollwegs Staatsgedanken selbst, worauf oben hingewiesen wurde (s. S. 265 ff.). — Nimmermehr aber hätte im romanischen Süd- und Westeuropa der Despotismus der Fürsten allein die freiheitliche Bewegung der Geister zu unterdrücken vermocht, wenn „die Völker selbst in ihren Summitäten und Majoritäten“, wie im germanischen Norden sich ihr angeschlossen hätten. Obschon Bethmann-Hollweg in der Geschichte nicht alles „aus den inneren treibenden Kräften der Volkseigentümlichkeit“ erklären will (in bedeutsamer Abweichung von Savigny's Ansatz), so sieht er doch den Grund für die verschiedene Stellung der Nationen zu den neuen religiös-politischen Ideen in der Verschiedenheit ihrer völkischen Art: bei den Germanen der Zug zur Freiheit und tiefere Gemüts- und Geistesanlage in der mystisch-spekulativen Tendenz des „Evangeliums“ seit Luther und in der Mystik, bei den Romanen ein despotisch-absolutistischer Zug, eine Mischung von Sinnlichkeit und analytischem Verstand.

---

schließt, kann der objektive Geist erscheinen . . .“. „Staaten und Gesetze sind nichts anderes als das Erscheinende der Religion an den Verhältnissen der Wirklichkeit.“

39. PM IX, 303 f.



Aber auch in den Ländern, in denen die Reformation siegreich war, drangen ihre Prinzipien zunächst nicht durch. Weder wurde die Freiheit vom Staat, eine freie Kirche, erreicht, noch gelang innerhalb der Kirche der Ausgleich von Freiheit und Autorität, d. h. hier von Gabe und Amt, von „Geist“ und Wort, von Recht der Spiritualen und von Notwendigkeit der Lehre und der Erziehung. Die Kirche,<sup>40</sup> nachdem sie „das gesetzliche Joch der Hierarchie“ abgeschüttelt, hätte sich nicht bloß „als Lehr- und Missionsanstalt“ (1. Tim. 3, 15), sondern „als Lebensgemeinschaft in der Liebe“ (Eph. 4, 16) — Bethmann-Hollweg denkt etwa an die Brüdergemeinde Zinzendorfs, die Herrnhuter! — „gesellschaftlich verfassen“ müssen. Statt dessen blieb die Kirche in England und im Norden im Hierarchismus (sofern sie das durch den evangelischen Kirchenbegriff geforderte Gemeinderecht nicht beachtete) und im Territorialismus (sofern sie in entschiedene Abhängigkeit vom Staat geriet) haften. In den calvinischen Kirchen im Westen glaubte man, dem entgegen zu sein durch die vermeintlich apostolische Presbyterial-Synodal-Verfassung, geriet aber durch das abstrakte Schriftprinzip zu „einer neuen Theokratie des Geistes“, die „in ihrer alttestamentlich-republikanischen Form“ nicht weniger exklusiv und anmaßend auftrat als die mittelalterliche. Priester und kirchliche Demokraten sind also gleich despotisch! (wie im Politischen!) Also Freiheit in Liebe, maßvolle Freiheit in der Kirche wie im Staat! — Leider hatte Luther selbst nicht den Mut, die Gemeindeverfassung der Böhmisches Brüder zu übernehmen. Bethmann-Hollweg würdigt Luthers Motiv hierfür, (denn: „solange die unwiedergeborene Masse mit gleicher Berechtigung in der Kirche steht, liegt der Anwendung des allgemeinen Priestertums auf sie eine arge Selbsttäuschung zugrunde“, — aus diesem Gedanken ließ sich die reaktionärste Konsequenz ziehen, wie es Stahl tat!),<sup>41</sup> aber er betrachtet es als

---

40. Ebenda 305 ff.

41. Vgl. F. I. Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 2. Aufl., 1862, S. 96, S. 99 „ist mitnichten Gemeinde-Souveränität“, S. 171 f. im allg. Priestertum „nicht im entferntesten, daß die Gemeinde das Subjekt der Kirchengewalt . . .“, S. 176 f. Unterschied von der reform. Kirche, wo „die Gemeinde Träger des Kirchenregiments . . .“.

eine Unterlassung Luthers, daß dieser den damit für die Kirche gegebenen inneren Widerspruch (daß nun auch die wahrhaft Freien, die Wiedergeborenen, die Spiritualen, nicht die Freiheit hatten, die Kirche zu verkörpern!) nicht zu lösen versucht habe. Daher wurde die lutherische Kirche einerseits „Pastorenkirche“,<sup>42</sup> andererseits verfiel sie „in einer neuen Vermengung des geistlichen und weltlichen Regiments“ „dem Gesetztum der Polizei.“<sup>42</sup> Immerhin erhielt sich „unter der rauhen Schale der Staatsdiktatur“<sup>42</sup> das evangelische Prinzip der Freiheit zu späterer Entfaltung. Diese, und damit die Versöhnung von Gabe (Charisma) und Amt (Diakonia), d. h. wieder von Freiheit und Autorität, hier innerhalb der Kirche, und damit die Lösung jenes Widerspruchs gilt es noch zu leisten.

Noch fragmentarischer blieb die Entwicklung des neuen Prinzips der Freiheit im Staat.<sup>43</sup> Da Bethmann-Hollweg die Toleranz als das neue Prinzip betrachtet, so kann er die Intoleranz des Altprotestantismus nur als ein Nachwirken des Mittelalters betrachten (hierin völlig anders urteilend als Stahl! s. o. S. 85 f.), nur einen Widerspruch mit sich selbst darin sehen, wenn die Reformatoren der Obrigkeit nicht bloß ein Pflegamt für die Kirche, sondern auch ein Strafamt gegen die Ketzer zuwiesen. Und dieses Strafamt nicht bloß, so betont Bethmann-Hollweg mit Recht, gegen die aufrührerischen Ketzer, die Obrigkeit, Eigentum, Ehe verwarfen, sondern auch gegen solche, die einen öffentlichen Glaubensartikel bezweifelten. — Im Sinne Stahls wäre es, da zu argumentieren, daß, wer erst einen Glaubensartikel verwirft, bald auch die bürgerliche Ordnung verwerfen wird, darum mit Recht zu behandeln sei wie jene Aufrührer. (Vgl. o. S. 262 ff.) In der praktischen Lösung dieses Widerspruchs sieht Bethmann-Hollweg wieder die beiden germanischen Länder vorangehen. In Deutschland führte der Dreißigjährige Krieg wenigstens zur „politischen Indifferenzierung des religiösen Gegensatzes“. In England<sup>44</sup> geriet das intolerante, das theokratische Staatsprinzip in seinen zwei denk-

---

42. PM IX, 307.

43. Ebenda 307 ff.

44. Ebenda 309.

baren Formen, der republikanischen und der monarchischen, mit sich selbst in Konflikt (1640/58). Aber der politische Verstand der Nation führte bei dem „Wahnwitz“ der Stuarts und bei dem gleichen „Absolutismus der Volksfreiheit“ der Puritaner (und der dieser entsprechenden, sie innerlich nicht überwindenden Diktatur Cromwells) zur Begründung der bürgerlichen und religiösen Toleranz unter einer neuen Dynastie; „denn nur durch beides, Anerkennung der althergebrachten Rechte des Volkes (!) und Verkündigung religiöser Toleranz, wenn auch noch in engen Schranken, war der Friede herzustellen“. Seit 1689 ist England nun, für Bethmann-Hollweg, das Musterland der Freiheit. — Zur gleichen Zeit (1685) ging Frankreich diese Frucht der Reform endgültig verloren, freilich nur, damit dort die Freiheit sich um so gewaltsamer Luft machen sollte.

Die Revolution.<sup>45</sup> Während die beiden politischen Weltansichten, die seine Zeit beherrschten. Liberalismus und Konservatismus, genau entgegengesetzt über die letzten 300 Jahre Geschichte urteilten — den einen war sie Fortschritt, den andern Verfall —, glaubt Bethmann-Hollweg auch in den Bewegungen dieser Epoche „Wahrheit und Irrtum vermischt“ zu sehen und auch hier durch alle Irrgänge den Goldenen Faden göttlicher Lenkung zu einem ewigen Ziel erkennen zu können.

Er bekennt sich zur freiheitlichen Entwicklung. Er weist hin auf den Riesenfortschritt der Naturerkenntnis, die Vertiefung des philosophischen Geistes von Descartes bis Hegel, den Aufschwung der Literatur. Aber auch, woran schon sehr viel mehr zweifelten, „Gesittung“ und „Menschlichkeit“ im bürgerlichen und politischen Kreise seien vorangekommen. Sehr bezeichnend für ihn ist es, weil es seinen weltanschaulichen Optimismus verrät, daß Bethmann-Hollweg diese Höherentwicklung vor allem dem Fortschritt der Pädagogik, dem Lieblingskind des 18. Jahrhunderts, zuschreibt. — Was ist gewonnen? Die religiöse Freiheit, die persönliche Freiheit und „die davon nicht zu trennende“ bürgerliche und politische Freiheit, alle eine Errungenschaft der Reformation, seien heute Axiome allgemei-

---

45. Ebenda 309 ff.

ner Bildung. Überall also sei der Fortschritt nicht aus den Prinzipien mittelalterlicher Autorität, sondern aus der neuen freiheitlichen Bewegung gekommen. Und diese Bewegung habe sich „in der allgemeinen Bildung des christlichen Europas“ — zu dem allerdings nicht gehört, wer diese Prinzipien nicht bejaht, diese Freiheit nicht kennt, zuvörderst Rußland und alle, die auf Rußland schauen! — habe sich ein geistiges Reich gegründet, das die zwingende Autorität der Kirche und des Staates gar nicht zu fassen, geschweige zu beherrschen und zu unterdrücken vermag.<sup>46</sup>

Also ist die Reform doch Quelle der Revolution?! Bethmann-Hollweg lehnt diesen Einwand ab. Erst die Hemmung der Reform rief die Revolution. Die Revolution<sup>47</sup> betrachtet Bethmann-Hollweg als den Rückschlag gegen „die falsche Objektivität des Orthodoxismus“, womit die Epigonen Luthers dessen Geist in ein neues Gesetz geschlagen haben. Ihr gegenüber mußte der stets wache Gedanke einer „Fortsetzung der Reformation“ notwendig in subjektivem Gefühlspietismus und in ebenso subjektivem Rationalismus sich zur Wehr setzen. Als nun „eine allgemeine religiöse Erkaltung“ in Europa eingetreten war, blieb die reine Negation, die absolute Skepsis übrig.

Dieser allgemeine Gang wirkte sich bei den einzelnen Völkern verschieden aus. In England<sup>48</sup> natürlich, wo die religiös-kirchliche Reaktion (Ausgang des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts) den Deismus überwand, konnte auch der echt revolutionäre Chartismus keine Gefahr bringen, da „in der reinen Atmosphäre bürgerlicher und kirchlicher Freiheit“ solche Negation an sich selbst stirbt. — In Frankreich<sup>49</sup> dagegen mußte nach Unterdrückung des Protestantismus und der mystischen Strömungen in der katholischen Kirche die Auflehnung gegen die mit Gewalt aufrechterhaltene Geistesdespotie zu absoluter Skepsis, zum Haß gegen Christus führen — Voltaire —, mußte „die Willkür“ zum politischen Prinzip erhoben werden —

---

46. Ebenda 311.

47. Ebenda 312 f.

48. Ebenda 313.

49. Ebenda 314. — Vgl. das Hegelzitat oben Anm. 22 zu S. 230.



Rousseau — und die Revolution in Permanenz einsetzen. — In Deutschland<sup>50</sup> seien Rationalismus und falscher Liberalismus zunächst in gutmütiger Art erschienen. Bethmann-Hollweg findet Worte warmer Anerkennung und Verehrung für die sittlich-vorbildlichen Gestalten so ehrbarer Männer wie Zollikofer oder Spalding. Anders als die intolerante Orthodoxie seiner Zeit gesteht er, daß er „einem edleren Rationalismus“ nicht zürnen könne, der, wenn er nur dem Menschen Jesus eine zarte Liebe zollte, dies mehr „in subjektiver Wahrhaftigkeit“, als aus Auflehnung gegen „göttliche Majestät“ tat. Freilich habe auch hier die Bewegung bei „der zuchtlosen Rotte“ der linkshegelischen Schule geendet.

Ebenso vermittelnd und ganz entsprechend wie die religiöse Bewegung beurteilt Bethmann-Hollweg bei Betrachtung der deutschen Verhältnisse die politische. Völlig anders als Stahl<sup>51</sup> und die Gerlachs, die die Aufklärung und ihr politisches System schlechterdings verwarfen, erscheint Bethmann-Hollweg die Aufklärung und der freisinnige Liberalismus als „ein wunderbares Gemisch von großen Wahrheiten und tiefen Irrtümern“.<sup>51</sup>

### Stellung zum Liberalismus.

Der Liberalismus<sup>52</sup> habe in der richtigen Empfindung, daß die aus dem Mittelalter überkommenen Formen der Freiheit überlebt seien, die Erbuntertätigkeit, den Gewerbezwang, die Standesunterschiede usw. gelöst, und dafür „die großen Prinzipien“ der Freizügigkeit, der Teilbarkeit des Bodens, der Gewerbefreiheit und des allgemeinen Staatsbürgertums durchge-

---

50. Ebenda 314 f.

51. Ebenda 315. — Vgl. BH über Stahl (nach dessen Tod) an die Frau 14. 9. 61: „Seine Grundrichtung, die Verwechslung der allerdings unserm Zeitalter eigentümlichen Auflehnung gegen Gott, mit den natürlichen, von Gott gewollten und im Glauben zu heiligenden Entwicklungen der Menschheit, tritt freilich handgreiflich hervor, und die Folge ist, daß er zwar zum Kampf gegen die „Revolution“ aufruft, aber nur ein sehr kleines Häuflein Mitkämpfer findet . . .“.

52. PM IX, 316.

führt. Insoweit ist Bethmann-Hollweg liberal, daß er diesen Prinzipien als solchen zustimmt. Trotzdem hält er den Vulgarliberalismus für unfruchtbar. Und das deswegen, weil jener, sei es, daß er als Verwaltungsdespotismus absoluter Fürsten auftrat, sei es als Revolution, jene alten Formen mit blinder Willkür und abstrakter Verständigkeit zerschlug und weil er ebenso jene neuen Formen rücksichtslos durchführte, und deswegen doch keine dauernden Werke, keine „die Freiheit mit der Autorität ausgleichenden Schöpfungen“ hervorzubringen vermochte. Dieser bürokratischen oder revolutionären Willkür gegenüber, bekennt sich Bethmann-Hollweg zu einem historischen Konservativismus, der an das Gegebene anknüpfend und streng auf das sachlich Geforderte ausgerichtet, alte Formen zeitgemäß weiterbildet (wie Bethmann-Hollweg es z. B. in der ländlichen Gemeindeverfassung in konservativem Sinn vertrat).<sup>53</sup>

Libérale Prinzipien wären also auf konservative Weise durchzuführen! (wobei deutlich an England gedacht ist). Mit jener Kritik am Liberalismus zielte Bethmann-Hollweg auch auf Hardenberg; anderswo<sup>54</sup> nennt er ausdrücklich das Gendarmerie-Edikt. Die genannten liberalen Prinzipien selbst aber sind deutlich mehr im Sinne Hardenbergs und Theodor von Schöns als im Sinne Steins, sofern die Beschränkung über die Verfügbarkeit des Eigentums, Bauernschutz usw. fehlen. — Die Frage, welche dieser beiden Richtungen in Bethmann-Hollweg überwiegt, läßt sich nicht im Rückblick auf Stein beantworten, sondern muß aus dem Verhältnis zum späteren konservativen Gedankengut entschieden werden.

Die Frage läßt sich nur von einer weiteren Perspektive aus beantworten; sie ist wieder eine konfessionelle. Wir erinnern uns, daß Bethmann-Hollweg streng Recht einerseits und Sitte-Sittlichkeit andererseits unterscheidet. Er fordert (wie er an anderer Stelle der Aufsätze ausführt)<sup>55</sup> eine Ergänzung beider Sphären, läßt aber keine Vermischung zu. So wie nun die Kirche den Staat ergänzt und überhöht, so soll die freie Liebes-

---

53. S. oben S. 247 Anm. 19.

54. Reaktion und Sonderthümlerei, S. 11. — S. oben S. 247, Anm. 19.

55. PM XI, 108 ff., 113 ff., 116 ff.

tätigkeit das reine Rechtsverhältnis des Eigentums und der freien Verfügung darüber ergänzen.<sup>56</sup> Für Erwerb von Vermögen, für Unabhängigkeit und Macht in der wirtschaftlichen Sphäre mit allen Kräften tätig zu sein, sei gut, besser als faule Selbstgenügsamkeit; nur das durch Zufall reich werden wollen und die Genußsucht sei Sünde. Freilich dürfe jenes Streben nach Erwerb nicht höchstes Ziel sein und es müsse sich Großmut, Teilnahme an fremdem Bedürfnis mit dem Reichtum verbinden! Trotzdem darf aber sittliche und rechtliche Sphäre nicht vermischt werden! In roher Weise geschehe das im Kommunismus, da hier der Arme von dem Reichen die Mitteilung seines Überflusses trotzig als Recht verlange; das ist eine „Umkehr göttlicher Ordnung“! (1848) Doch auch die konservativen Regierungen seien in Gefahr, mit ihrer Steuer- und Armen-Gesetzgebung diesem Irrtum der beides, Recht und Liebe, zerstöre, Vorschub zu leisten! (vgl. o. S. 258). Und auch die Besitzenden sollen ablassen, wenn im höheren Interesse der Allgemeinheit ein Opfer von ihnen gefordert wird, sich, nicht auf ihr gutes Recht, das sei in der Ordnung, sondern auf die dem Eigentum anklebende sittliche Verpflichtung, gleichsam als auf Szepter und Krone, die Gott ihnen aufgetragen, zu berufen; denn die Vermischung beider Standpunkte sei hier nur feiner und um so unwahrer und verletzender.

Das Letzte richtet sich ohne Zweifel gegen Ludwig von Gerlachs bekannte Rede im sogen. Junkerparlament August 1848, im Bülow-Cummerowschen Verein „zur Verteidigung des Eigentums“. „Eigentum“, sagte Gerlach da,<sup>57</sup> „ist selbst ein politischer Begriff, ein Amt, von Gott gestiftet, um Sein Gesetz und das Reich Seines Gesetzes dem Staat zu erhalten; nur in Verbindung mit den darauf haftenden Pflichten ist das Eigentum heilig“. . . . Darum dürften die Konservativen die jetzt bedrohten Rechte: Patronat, Polizei, Gerichtsbarkeit nicht aufgeben, denn sie seien mehr Pflichten als Rechte. — Zweifellos

---

56. Ebenda 116 ff.

57. Aufzeichn. I, 424, 451. — H. v. Petersdorff, Kleist-Retzow, S. 133 f. — BH hatte dort auch gesprochen, und zwar, daß die einschneidenden Reformen im Anfang des Jahrhunderts aus großen Gedanken hervorgegangen und notwendig gewesen seien, ebenda 132 f.; ebenso Bülow, ebenda 130.

traf hier Bethmann-Hollweg mit seiner Kritik<sup>58</sup> gegenüber Gerlach, der die naive konservative Parole: „Front gegen den Mist“ in eine adelig-selbstbewußte: „Rücken gegen den Mist, Front gegen den Feind“ und in eine großartig politische Theologie umkehrte, psychologisch das Richtige; und es bedarf auch keiner Erörterung, daß Gerlach hier sehr standes- und zeitbedingte Eigentumsrechte verteidigte, die mit dem modernen Staat nicht mehr zu vereinigen waren. Aber es liegt doch hinter diesem sublimen Egoismus das echte konservative Lebensgefühl, Verpflichtung und Bindung, oder richtiger: die Erwartung von Schutz und Hilfe vom Gutsherrn und von der Obrigkeit, später vom Staat bei denen unten, Patriarchalismus und Fürsorge bei den Oberen. Das ist durchaus lutherisches Erbe; und dieses lutherisch-konservative Denken hat nach 1878 die Sozialgesetzgebung (sofern sie sich nur hütete, die Verhältnisse des flachen Landes anzugreifen!) gefördert und wirksam mit getragen. — Demgegenüber erscheint Bethmann-Hollweg auch hier wieder als Mann von reformierter Geistesart. So in der Trennung von Eigentum, Recht und Arbeit hier, Liebestätigkeit dort, die beide kaum verbunden sind. Das ist durchaus der religiöse Typus, wie er bekannt ist von den damaligen frommen reformierten und zugleich pietistischen Wirtschaftsführern des Wuppertales und des Rheinlandes überhaupt, in denen Freigiebigkeit für kirchliche und caritative Zwecke und ein harter Wirtschaftsgeist nebeneinander existierten; fiel jenes

---

58. BH hatte schon im September 1848 in seiner Broschüre „Reaktion und Sonderthümlerei“ sich zu Gerlachs Eigentums-Rede geäußert, die er so interpretierte, daß dieser gefordert habe, die Patrimonial-Rechte „als nicht einträgliche treu und uneigennützig zum Besten des Ganzen zu üben.“ BH betrachtet diese Rechte als überlebt (s. oben S. 199), und ihre Aufhebung als einen moralischen Fortschritt, eine Möglichkeit für die Bevorrechteten, ihre von Gerlach so sehr beteuerte Uneigennützigkeit unter Beweis zu stellen: „Der große Grundbesitz aber erkenne seine schöne Aufgabe, nachdem er jede rechtliche, mit dem Schein des Egoismus behaftete Übermacht verloren, durch freiwillige Vertretung und Hilfsleistung die in der ländlichen Bevölkerung vielfach noch lebenden Gefühle des Vertrauens und der Anhänglichkeit sich zu erhalten oder neu zu gewinnen.“ So wie auch in England an die Stelle der alten Gutsuntertänigkeit freie Patronate getreten seien und ein unentbehrliches Moment gedeihlicher Volksvertretung bildeten.



weg, so blieb der reine Manchester-Liberalismus übrig. Es ist klar, daß Bethmann-Hollweg mit dieser Verzerrung nichts zu tun hat; aber gerade bei seiner edelen und gehaltenen Art, gerade bei ihm als Rechtsdenker tritt das religiöse Motiv rein heraus: jene Rechtssphäre des Einzelnen (die das Luthertum in solcher Klarheit nicht kennt) führt er eben in diesem Zusammenhang<sup>59</sup> zurück auf die sittliche Freiheit des Einzelnen, auf die Freiheit des Untertans, die Gott schützt auch gegenüber der Obrigkeit, auf die Freiheit, um deren willen schon, und nicht erst um der Sünde willen, Recht und Staat da sind (vgl. dazu die früheren Kapitel über den Staat). Bethmann-Hollwegs Freiheitsgedanke ist schon idealistisch, aber in der Wurzel durchaus reformiert. Nicht auf Bescheidung und Gehorsam, sondern auf asketische Arbeit und Bewährung in der Welt kommt es an, und der Erfolg ist ein Kennzeichen des zum Heil Prädestinierten. Daher ist das Selbstbewußtsein des Einzelnen, mit dem das Recht, auch das Recht des Eigentums behauptet wird, ein religiöses Selbstbewußtsein; weder ist bei dem Eigentum zuerst an das „zufällig“, „also durch Gottes Fügung“ Erworbene, an das Ererbte zu denken (Stahl! s. o. S. 264), noch bedarf es einer zusätzlichen Versittlichung durch die mit ihm verbundene Regierungs- und Schutzverpflichtung usw. (Gerlach!), es ist in sich selbst gottgewollt und zwar gerade als frei erworbenes und frei verfügbares. Soviel zu der oben gestellten Frage.

Die Reaktion.<sup>60</sup> Allen liberalen Entartungen zum Trotz hält Bethmann-Hollweg am Prinzip der Reform fest — gerade auch gegenüber der Reaktion.

Darum wendet er sich mit Schärfe gegen Stahls brillantes, aber vieldeutiges Schlagwort von der „Umkehr der Wissenschaft“,<sup>61</sup> die die Revolution verursacht haben solle; denn bei aller Hinwendung zum Objekt könne das Subjekt aus dem Erkenntnisprozeß nimmermehr ausgeschaltet werden. Nicht minder zu verwerfen sei die Losung „rückwärts“ im Gebiet der Re-

---

59. PM XI, 116.

60. PM IX, 317 ff.

61. Ebenda 318 f.

ligion.<sup>62</sup> Die katholische Kirche allerdings konnte sich nach ihrem Prinzip „gesetzlich“ restaurieren. Vermöge der angeblichen „Solidarität konservativer Interessen“ verband sich mit ihr der Staat der Restauration. Hervorragende Geister wie Stolberg, Friedrich Schlegel, Haller und Hurter kamen ihr dabei zu Hilfe; „aber in welchem Widerspruch gegen die tiefsten Anforderungen der Zeit und — mit welchen Concessionen gegen sie!“ Und im Protestantismus? In England und von dort auf die französisch-reformierten Gebiete übergreifend hat der Subjektivismus der Erweckungsbewegung die Losreißung der Kirche von Volk und Staat und ihre Zersplitterung in Freikirchen und Sekten gefördert; demgegenüber hat die hochkirchliche Partei den Hierarchismus neu gestärkt und ist im Puseyismus halb römisch geworden, also auch hier keine rechte Mitte, kein wahrer Fortschritt, sondern falsche Freiheit hier, Reaktion des Gesetziums dort.

### Auseinandersetzung mit dem Konfessionalismus.

Die Betrachtung der deutschen Kirchenverhältnisse führt Bethmann-Hollweg zu einer Auseinandersetzung mit dem Konfessionalismus.<sup>63</sup> Auch in Deutschland, dem Lande der Wissenschaft und Theologie, herrscht die religiöse Reaktion. Gegen diese Bewegung wendet sich Bethmann-Hollweg mit einer zweifachen Anklage, die eine rein religiös, die andere mehr politisch-verfassungsrechtlich.

1. Die Neuorthodoxie erhebt gegen die „wieder gläubig gewordene Theologie“ (Bethmann-Hollweg meint damit die der Erweckung und der Vermittlung, Männer wie Tholuck und Neander, Nitzsch und Ullmann) die Anklage, daß sie noch zu sehr mit Rationalismus behaftet sei und darum nicht geeignet, die Grundlage für die Restauration der Kirche zu bilden. Diese Grundlage findet sie in den Bekenntnisschriften der

---

62. Ebenda 320 ff.

63. Ebenda 322 ff.

lutherischen Kirche. Durch den unbedingten Rückgang auf diese will sie die kirchliche Einheit in engeren Grenzen neu begründen. Bethmann-Hollweg lehnt diesen Versuch ab als „Gesetzthum der Lehre“. Für ihn, den Schüler Goßners, wird dadurch das evangelische Prinzip der Freiheit verletzt. Denn jenes Prinzip fordere „Freiheit von Menschensatzung um des göttlichen Wortes willen“. Ein solcher „formaler Konservatismus“ möge entschuldbar sein in Zeiten sinkenden Lebens, wie die nachapostolische oder die nachreformatorische — jetzt aber sei Zeit der Erweckung! Die in ihr von Gott der Kirche geschenkten lebendigen Kräfte dürfen über den Versuch, sie in die alte Form einzuzwängen, nicht verkümmern. Die „Rückgangsmänner“ bewiesen ihre Unmöglichkeit selbst, da sie durch den inneren Widerspruch, der zwischen der starren Objektivität eines unbedingten Lehrgebotes und der evangelischen Anforderung persönlicher Aneignung und Überzeugung bestehe, mit sich selbst und unter sich in Zwiespalt gerieten. Auch sei dieser ganze, die fundamentale Heilslehre nicht berührende Kampf (so urteilt Bethmann-Hollweg) vorwiegend ein Streit der Theologen, der Pastoren.

2. Die Neuorthodoxie lebt großteils von politischen Motiven und verdächtigt alle kirchlichen Gruppen, die die Gemeinde in der Kirche aktivieren wollen, der Revolution (sie leugnet gleichsam die positive bürgerliche Freiheit!). Sie will ausschließlich dem Lehramt die Bewahrung des Evangeliums anvertraut wissen, nicht der als unwissend verschrieenen Gemeinde; von da aus steigert sie das Ansehen des Amtes bis zur Höhe des römischen Hierarchismus (Bethmann-Hollweg denkt an Theologen, wie Löhe, Vilmar, Kliefoth usw.) — nur um dadurch eine berechnete, aber bald ebenso extreme Opposition hervorzurufen, die Theologie und Theologen völlig ablehnt. Die Kirchenregimente schwanken zwischen beiden Gruppen und erliegen schließlich politischen Einflüssen: „Die politische Reaktion, Union und Revolution identifizierend, schließt sich nach innerer Wahlverwandtschaft unbedingt ihrer kirchlichen Zwillingschwester an.“<sup>64</sup> Also Bethmann-Hollwegs kirchliches Ideal, die

---

64. Ebenda 323.

preußische Union von 1817, auf der Generalsynode von 1846 erneuert und 1848 mit der Inneren Mission verbunden, wird von der Reaktion verdächtigt. So war es 1846, und so ist es erst recht seit der Revolution.

Orthodoxie und politische Reaktion im Bunde verfehlen dabei das wesentliche Element, die *Gemeinde*.<sup>64</sup> Sie, deren Recht Luther so stark betont hatte, ohne es verwirklichen zu können, komme dabei nicht zu Wort, weil Kirchenregiment und Lehramt in der Flucht vor den Schreckbildern „Demokratie und Revolution“ beharrlich ihr die gebührende Vertretung versagen. — Und doch sei es die Gemeinde, die zu evangelischer Freiheit erweckt und erzogen werden solle, die in ihren lebendigen Gliedern zum Mitzeugnis und zur Mitarbeit am Reiche Gottes berufen sei. Dies, die Entwicklung des Gemeinschaftslebens der Kirche, sei die richtige Fortsetzung der Reformation des 16. Jahrhunderts. Andernfalls verfallende Kirche dem Gesetzmäßigen des Orthodoxismus, Hierarchismus und Territorialismus, und bleibe darin unfähig, den Unglauben im Volk wahrhaft zu überwinden. Sollte unsere evangelische Kirche in die Enge solches landeskirchlichen Gesetzmäßigen geschlagen werden, so will Bethmann-Hollweg — echt romantisch-ökumenisch — ihr „den großartigen, unendlich mehr Reichtum und Freiheit in sich schließenden Bau der römischen Kirche“ weit vorziehen.

Der kirchlichen Bewegung entspreche die politische. Auch im Staate<sup>65</sup> wurde die Freiheit auf ihrer Bahn durch den Rückschlag der Reaktion gegen die Revolution weit zurückgeworfen. Abgesehen von England herrsche auf dem ganzen Kontinent die Reaktion mit uneingeschränkter, rücksichtsloser Gewalt. Als Züchtigung für die Völker und als Bedingung des inneren Aufbaus will Bethmann-Hollweg gegen eine solche vorübergehende „Diktatur“ nichts einwenden (ebenso wie er das Gleiche für die Kirche gelten läßt; s. o. S. 345). Bedenklich erscheint ihm nur, daß eine solche Diktatur fast nirgends, auch in Preußen nicht, ohne Verletzung der Wahrhaftigkeit zustande gekommen („offenen Eidbruch oder Umgehung beschworener Verfassungen“) und daß sie, „während sie jede freie Kund-

---

65. Ebenda 324.



gebung niederhält, durch Scheinkonzessionen an den Zeitgeist, durch Urwahlen usw. (Napoleon III.)<sup>66</sup> eine Unwahrheit des öffentlichen Zustandes begründet“, die allen Bessergesinnten einen tiefen Ekel gegen Politik einflöße. (Vgl. das oben zur Frage der politischen Moral Ausgeführte, S. 271 ff.)

### Auseinandersetzung mit der christlich-konservativen Staatslehre.

Nun gründet sich jene Politik, die mit ihren Mitteln so sehr die ethische Existenz der Völker gefährdet, gerade auf christlich-sittliche Motive, auf eine sublimere Form der Reaktion, auf die christlich-romantische Staatslehre. Es ist die Lehre eines de Maistre in Frankreich, Ludwig von Haller in den Ländern deutscher Zungen, Donoso Cortes in Spanien, die mit der Losung „des Rechts, der Religion und der wahren Freiheit“ gegen die Revolution aufgetreten sind. Mit dieser Lehre meint Bethmann-Hollweg sich um so mehr beschäftigen zu müssen,<sup>67</sup> als sie seiner eigenen christlichen Staatslehre, der von ihm vertretenen „Wahrheit“, so trügerisch ähnlich sehe und durch diesen „Schein“ viele verführe, d. h. von seiner Partei abhalte. Bethmann-Hollweg bestreitet die ideologische Grundlage dieser Lehre und zeigt, wie wenig die Wirklichkeit ihr entspricht.

1. Wie die kirchliche Orthodoxie, so gehen auch diese Staatstheoretiker in der Flucht vor der Revolution bis auf das Mittelalter zurück und suchen den geringen noch vorhandenen Rest der ihm eigentümlichen Institutionen um jeden Preis zu konservieren oder zu restaurieren. Ihre Anhänger sind katholisch (de Maistre) oder werden es (v. Haller) oder katholisieren unter evangelischer Form (Ludwig v. Gerlach). — In Wirklich-

---

66. Auf Napoleon III. weist noch die für HB' aristokratisches Freiheitsempfinden kennzeichnende Anmerkung, S. 324 ebenda: „Der Cäsarismus unserer Tage ist auch darin dem römischen ähnlich, der seine Despotie durch die Lüge der Republik schlecht verbarg und alle echten Römer mit Trauer erfüllte!“ (Gegen plebiszitäre Urwahlen!)

67. PM IX, 325 ff.

keit stehen sie mit den Grundanschauungen des christlichen Mittelalters im schneidendsten Gegensatz und haben kein Recht, sich auf das Mittelalter zu berufen. Denn während dieses eine unbedingte göttliche Autorität nur der Kirche zuschrieb, und die Obrigkeit als schlechthin weltlich und von jener Autorität abhängig betrachtete, vergöttlichten sie den Staat, seine zufällige Gestalt mit seiner Idee identifizierend, hierin den Stuarts ähnlich, nur daß sie nicht bloß für die legitimen Könige, sondern für das geschichtliche Recht in jedem Verhältnis, insbesondere für die Aristokratie, ein unbedingtes Ansehen in Anspruch nehmen“.<sup>67</sup> Dagegen muß gerade ein richtiges, religiöses Verständnis des Rechts dessen nur bedingten Charakter zeigen, sofern das Recht den göttlichen Willen nur durch das Medium menschlicher Individualität und Fehlhaftigkeit widerspiegelt (Dazu s. o. S. 260).

2. Die politische Wirklichkeit straft die „historischen“ Prinzipien der romantischen Schule Lügen. — Was Bethmann-Hollweg hier gegen die konservative Ideologie anführt, berührt sich in vielem mit der im gleichen Jahr 1857 brieflich geführten Auseinandersetzung Bismarcks mit Leopold von Gerlach (Ged. u. Er. I, Kap. 8, 2), in der Bismarck sich über seinen Verkehr mit Napoleon III. den Parteigenossen gegenüber zu rechtfertigen unternahm (Vgl. Bismarcks Briefe an den Gen. Leopold v. Gerlach. Neu hsg. v. Horst Kohl, Berlin 1896, S. 314 ff. u. Briefe des Generals Leop. v. Gerlach an Otto v. Bismarck, hsg. v. Horst Kohl Stuttgart-Berlin 1912, S. 205 ff.). Aber der Unterschied ist doch ein ungeheurer: Bismarck verteidigt den Primat der Außenpolitik, den Realismus seiner und jeder Politik gegen eine Gefühls- und Ideenpolitik der Legitimität, des Kampfes gegen die Revolution usw., er entlarvt die Ideologie als Mittel zum Zweck und läßt allein das Interesse als Motiv für den Staat in dem Staatsmann gelten, stellt die Macht und die Furcht vor ihr höher als das „Vertrauen“, das eine sei es wie gestaltete Innenpolitik zu wecken vermag. Bethmann-Hollweg erscheint dagegen viel mehr auf einer Ebene mit den Christlich-Konservativen (worauf schon in einem Vergleich mit ihm und Bismarck hingewiesen wurde; s. o. S. 321 ff.); er verteidigt ein innerpolitisches Ideal, den echten, nämlich nach vorwärts gerichteten Konser-

vatismus gegen den falschen „historischen“; er lehnt ab, Gott egoistisch für überholte Lebensformen zu beanspruchen, will aber keineswegs die christliche Idee ausgeschaltet wissen,<sup>68</sup> sondern findet in ihr Richtung, Maß und Mittel auch für die politische Zukunft. Es konnte nicht ausbleiben, daß er später ebenso wie die Konservativen mit Bismarck in Konflikt geriet. — Im einzelnen führt Bethmann-Hollweg aus: Im Widerspruch mit de Maistres Buch „Du Pape“ sei gerade die konservativste Macht der christlichen Welt, der P a p s t, jedesmal bereit, sofort nach dem Sturz einer legitimen Dynastie „um der Gläubigen willen“ die Republik, oder nach deren Umsturz den Usurpator (Napoleon III.) anzuerkennen. Ebenso die ultramontanen Parteien. Daher in Frankreich und Spanien der Legitimismus nur abwechselnd mit der Revolution dazu gedient habe, dem Despotismus Triumphe zu bereiten. In Österreich habe Metternich im ewigen Kampf mit der Revolution den Kaiserstaat keineswegs nach Hallerschen Prinzipien regiert, und als er ihr endlich erlegen, habe „der rücksichtsloseste militärische und bürokratische Absolutismus“ die Autorität wieder hergestellt. Rußland, „diesem Hort aller Rückschrittmänner“, sei der Despotismus angeboren, und wie könne da von historischem Recht die Rede sein! Nur in dem gutmütigen Deutschland konnte nach der dem Freiheitsrausch von 1848 folgenden Erschlaffung diese „Ideologie“ einer restaurativen Reaktion Einfluß erlangen.<sup>69</sup> Aber gerade auch hier, wo sie so frei schaltet, ist es ihr nicht gelungen, „Freiheit und Recht, sei auch in aristokratischen Formen“, (wie in England) zu begründen. Zwar sind die wenigen mittelalterlichen Vorrechte der Grundaristokratie, die der fürstliche Liberalismus des 18. Jahrhunderts ihr noch gelassen, „nicht ohne Verletzung anderer Rechte, ja nicht ohne Gefährdung des Ansehens der Krone“, restauriert worden. Aber — worauf es ankomme — zur Erfindung und Gründung neuer, den Bedürfnissen des unaufhaltsam fortschreitenden Lebens entsprechenden Formen habe sich dieses System absolut unfruchtbar gezeigt; ja es habe im Resultat nur den Absolutismus der Bürokratie gestärkt, der in der sozialen Auf-

---

68. Vgl. oben S. 267 ff.

lösung sein Element finde und sie fördere, er möge wollen oder nicht.<sup>69</sup>

Gegen ein solches System, das die Willkür nur mit Phrasen von Recht und Freiheit umhülle (wie Ludwig von Gerlach mit seinen Axiomen von christlicher Freiheit!), hätten nicht bloß „die Freunde politischer Freiheit“, sondern vor allem „die Freunde des Evangeliums“ zu protestieren. Denn: „Indem jenes System die Politik durch die Grundlage der Religion zu retten vermeint, verunreinigt es diese durch den Zusatz irdischer, absolutistischer Interessen und gibt sie für die Zeit, wo der „Wahnwitz“ der Völker das Joch wieder abschüttelt, ihrem Unwillen preis“.<sup>69</sup>

### Staat und Kirche der Zukunft.

Das Bild des „christlichen Staates der Zukunft“,<sup>70</sup> wie es Bethmann-Hollweg vorschwebt, ist schon beschrieben (s. o. S. 255 ff. u. 259 ff.). Dieser Staat steht wie die Kirche in der Entwicklung zur sittlichen Freiheit und sichert die Freiheit in zweifacher Weise: 1. gleichsam negativ, indem er auf jeden Zwang in Religionssachen verzichtet; 2. positiv, indem er das Recht nicht bloß erhält, sondern es vervollkommenet auf das Ideal gerechter, ausgleichender und festumschriebener Freiheit hin (beides anders als der Staat der Reaktion).

Dem Staat entsprechend gestaltet sich die Kirche der Zukunft.<sup>71</sup> Wir müßten nicht an das Evangelium glauben (so wie er es versteht), sagt Bethmann-Hollweg, wollten wir nicht in diesem seinem eigensten Gebiete auf Fortschritt, von seiner Lebenskraft eine Entfaltung des kirchlichen Lebens zu evangelischer Freiheit erhoffen, und zwar für die römische wie protestantische Kirche.

Der Spiritualist Bethmann-Hollweg kann nur in einer Spiritualisierung den Fortschritt der katholischen<sup>72</sup> Kirche

---

69. PM IX, 326.

70. PM XI, 116 ff., Stichw. 121.

71. Ebenda 121 ff.

72. Ebenda 122, 123.



sehen, nicht in der Festigung von Dogma und Hierarchie. Auch in dieser Betrachtung bleibt er, wie in seiner Stellung innerhalb des Protestantismus, auf einer früheren Stufe des Wiedererwachens des Christentums im 19. Jahrhundert zurück, wird er von der Entwicklung überholt. Der romantische Katholizismus und der aufklärerische, spiritualistisch-mystische, dem Bethmann-Hollweg seine „Erweckung“ verdankt, bleiben für ihn das Ideal. Männer wie Montalembert, der eine schwärmerische Liebe zur Freiheit mit streng katholischer Religiosität verbinde, scheinen ihm Vorläufer einer neuen Aera; ebenso die „edle“ Münstersche Schule, ein Friedrich Leopold Stolberg, eine Fürstin Gallitzin, Katerkamp usw., Sailer und seine Freunde und die durch sie im bayerischen Schwaben hervorgerufene Erweckung im Volk (diese Bewegung lebte, nachdem sie von der katholischen Kirche geächtet worden war, später, sehr bezeichnend, im Irvingianismus dort weiter!) Dasselbe was diese alle im Stillen gewirkt, spreche offen der große Theologe Möhler aus (das Haupt der Tübinger Schule): daß das Leben der Kirche aus dem Geiste stamme, daß „nicht Päpste, Cardinäle und Bischöfe als solche, sondern die wiedergeborenen, im Herzen erneuerten Gläubigen“ ihre eigentlichen Träger und Säulen seien. Die Verarmung der Kirche, ihre Anerkennung der Toleranz seien solche Fortschritte, und bereits führe die Betätigung der Laien in Caritas-Vereinen (den Vincenz-Vereinen, s. o. S. 294 ff.) und in freien Kirchenversammlungen,<sup>73</sup> beides Parallelen mit Erscheinungen in der evangelischen Kirche, über das hierarchische System hinaus. — Die Entwicklung der katholischen Kirche bis zum Vatikanum und die des politischen Katholizismus bis zum Kulturkampf enttäuschten Bethmann-Hollwegs Glauben schwer.

Auch die Zukunft der protestantischen<sup>74</sup> Kirche sieht Bethmann-Hollweg in einer Spiritualisierung, und das heißt hier im Gegensatz zum Konfessionalismus, der die Erweckungsbewegung überholte, in ihrer Ethisierung, so daß sie immer reiner einen Bruderbund tätiger Liebe darstelle. Sie müsse sich

---

73. Vgl. an Zell, Kathol. Jugendfreund, 23. 6. 53.

74. PM IX, 123 ff.

nur hüten vor fremden Prinzipien (der bischöflichen Sukzession — Bunsen, der König) oder gar falschen (dem Meßopfer — Oxford-Bewegung, Puseyismus, Ludwig v. Gerlach) und ihrem eigenen, dem Evangelium als der Erfüllung des Gesetzes treu bleiben. Dies tue die evangelische Kirche, wenn sie festhält an den Zeugnissen Luthers für dies göttliche Gesetz in Herz, Haus und Amt und an seiner „großen Synthese“ (von Kirche und Nation!), die Hundeshagen wiederentdeckt hat,<sup>77</sup> und ebenso an der entschieden ethischen Richtung der neuen Theologie, C. I. Nitsch, Julius Müller, I. A. Dörner, Richard Rothe u. a.<sup>75</sup> Es sind dies die früher (s. o. S. 141 ff.) charakterisierten Vermittlungs- und Unionstheologen, in deren Denken Bethmann-Hollweg die inneren Antriebe der Erweckungszeit lebendig glaubt, und mit denen zusammen er Luther als den Befreier vom toten Kirchentum versteht. — Über die subjektive Einseitigkeit des Pietismus und Rationalismus hinaus treibe jetzt alles zu einer objektiven Erfüllung des evangelischen Prinzips in der Kirche! Diese Wendung zur Objektivität bedeutet aber für Bethmann-Hollweg etwas völlig anderes als bei den Gerlach, Stahl, Hengstenberg usw. (Vgl. dazu o. S. 91 f. und Gerlachs Vortrag von 1861, o. S. 108 f.) Ausdrücklich lehnt er es ab,<sup>76</sup> daß diese Wendung in einer Restauration der kirchlichen Lehre gesucht werde. Denn durch den Orthodoxismus werde die ethische Aufgabe der Kirche<sup>78</sup> abermals (wie im 16. Jahrhundert) in den Hintergrund geschoben, und die Kirche selbst im Lehrstande, einem „Klerus“ des Pfarramtes<sup>79</sup> rekonstituiert,

75. Ebenda 124. — Über Richard Rothe, vgl. an Hülsmann 21. 11. 69: Rothe vertrete mit Recht die Einheit des Sittlichen und Religiösen im Christentum; kritischer an die Frau 26. 7. 61: „von dem gläubigen Rothe“, der wie die Freigemeindler „ohne Gott, aus dem Gewissen der Menschen heraus . . . ein Reich der Sittlichkeit“ aufrichten wolle.

76. PM IX, 124 f.

77. Mit seinem Werk über den Protestantismus (anonym).

78. Vgl. an Hundeshagen 6. 11. 55: „es droht, diese größte und gesegnetste Bewegung, die Gott der evangelischen Kirche in unseren Tagen geschenkt hat, die Innere Mission, . . . vorüberzugehen, ohne bleibende Frucht, ohne eine neue Entwicklungsstufe der christlichen Gemeinde und ihres Organismus zurückzulassen.“ Sorge, daß sie „von dem Rückstrom des pharisäischen Gesetzmums in Lehre und Leben überflutet wird.“

79. Zum Ausdruck vgl. oben S. 294 f. und 354 f. — An Hundeshagen

der, „anarchisch nach oben, tyrannisch nach unten“ die Kluft zwischen Volk und Kirche nur erweitern und nicht Liebe zu ihr, nicht kirchliche Sitte in ihm pflanzen könne. Die kirchliche Reaktion habe so wenig eine Zukunft wie die politische. Diese Zukunft liege im Leben der Kirche, d. i. im selbständigen freien Ausbau ihres Organismus nach dem göttlichen Vorbilde (Eph. 4). Als das bedeutendste Zeichen dieses Fortschritts<sup>78</sup> betrachtet Bethmann-Hollweg die Innere Mission<sup>80</sup> (die er neben Wichern seit 1848 als Präsident ihres Zentralausschusses trug): „Die kirchlichen Reaktionäre, in richtigem Instinkt, daß hier dem toten Buchstaben und der Anmaßung des Amtes der Tod drohet“, feindeten sie freilich an; dem falschen Kirchentum sei sie wahrlich sehr gefährlich, das wahre trage ihre Idee in sich: in der Anerkennung nämlich, daß, wen Gott in der Gemeinde zum „Selbstopfer der Liebe“ erwecke und ausrüste, „der auch dazu berechtigt sei.“

Werden Staat und Kirche in der vorausgeschauten Form erst verwirklicht sein, so werden (anders als in der Epoche der Restauration und Reaktion) Christentum und Freiheit sich nicht mehr ausschließen, sondern begründen und festigen.

Den Ausblick in die Zukunft beschließt Bethmann-Hollweg mit einem Gedanken, den er als 20jähriger bei Goßner lebendig in sich aufgenommen,<sup>81</sup> den er als 50jähriger bei Schelling wiedergefunden hatte:<sup>82</sup> den Gedanken vom Anbruch des dritten, des Geistzeitalters der Kirche: „Die alte Weissagung, daß Gott sein lebendiges Gesetz den Menschen ins Herz geben wolle, naht sich ihrer letzten Erfüllung. . . Den hohen Aposteln Petrus und Paulus, deren jeder seine Kirchenzeit gehabt, muß der Jünger der Liebe, ‚der bleiben soll, bis der Herr kommt‘ Johannes, folgen“.

---

ebenda Sorge vor „der Erschlaffung unseres geistlichen Amtes in traditionellem orthodox-pietistischen Predigtmechanismus.“

80. PM XI, 125.

81. S. oben S. 66 f.

82. An Zell 23. 6. 53. — Schelling, sämtliche Werke, 2. Abt. 3. u. 4. Bd. (Philos. der Offenbarung), IV, 297 ff., 300 ff. Petrus, 310 ff. Paulus-Reformation, 320, 324 ff. Kirche des Johannes. — Hier S. 323 auch Begriff der „echten Katholizität“ für diese 3. Stufe. — Vgl. Ludwig v. Gerl. Aufzeichn. I, 303.

Bethmann-Hollweg erschrickt über seinen eigenen Gedanken. „Oder schwärmen wir etwa?“ fragt er<sup>83</sup> (mit einem beachtlichen Ausdruck, der an die „Schwärmer“, die Spiritualisten des Reformationszeitalters erinnert). Gewiß: die Wirklichkeit widerspreche dem Glauben. Aber das Reich Gottes siege im Unterliegen. Gerade in der Auflösung tue sich das kund: daß die alten organischen Formen in Staat und Kirche zerfallen und die Zeit unfähig ist, neue zu schaffen; daß die neuen, in Wissenschaft, Kunst und Bildung mächtig sich hervordrängenden Ströme freien Geisteslebens der Menschheit von den alten Hüllen, von Staat und Kirche, nicht mehr bewältigt zu werden vermögen — das beweist, daß Staat und Kirche nur zeitliche Formen des kommenden Reiches Gottes sind.

---

83. PM XI, 126.



## Kapitel VII.

### Christentum und Idealismus.

Um die bisher entwickelten Gedanken Bethmann-Hollwegs noch schärfer abzugrenzen, sei noch kurz mit besonderem Bezug auf Bethmann-Hollwegs kirchliche Stellung ihr Verhältnis zum Idealismus untersucht.

Erstens der Gedanke der Freiheit. — Gemeint ist zuletzt die sittliche Freiheit des Individuums; eine Voraussetzung für sie ist die religiös-geistige Freiheit, und ihre Auswirkung ist die politisch-bürgerliche Freiheit im Sinne einer rechtlich geordneten, abgestuften Betätigung des Bürgers im Staate (wie bei Stein und seinem Vorbild England). Was das letzte betrifft, so meint auch Bethmann-Hollweg keineswegs die Freiheit vom Staate, sondern geht wie Wilhelm von Humboldt von der Erkenntnis aus, daß der absolute Staat die freien lebendigen Kräfte der Nation entbinden und sich einordnen müsse, um sich selbst zu kräftigen und zu vollenden. Eine solche Mobilisierung aller lebendigen Kräfte kann sich Bethmann-Hollweg allerdings nur denken in der Form freier, das heißt aber von jedem Zwang befreiter sittlicher Betätigung (womit er zugleich Savignys Gedanken vom Staat als Organismus verengt in den einer Vereinigung von sittlichen Persönlichkeiten, mit denen allein ausdrücklich auch die Politik es zu tun habe!). Bethmann-Hollwegs Freiheitsidee wurzelt im Gedanken der Humanität, im Gedanken der „freien sittlichen Persönlichkeit“.<sup>1</sup> Da aber die Quelle jeglicher Freiheit bei ihm im Evangelium und seiner Wiederentdeckung bei Luther gefunden wird,<sup>2</sup> so erweist sich sein Denken als eine Verbindung von Christentum und Idealismus. Auch unter dem Erlebnis der Erweckung bleibt doch das idealistische Erbe lebendig; denn das tiefste Motiv,

---

1. Vgl. dazu oben S. 254 ff.

2. Vgl. oben S. 224, 225; unt. 333 bzw. 341 ff.

das, was mit verletzlicher Zartheit empfunden und immer wieder von Bethmann-Hollweg ausgesprochen wird, ist die Abwehr jeglichen Zwanges im Bereich des Geistigen, Sittlichen und Religiösen.<sup>3</sup> Dies aber, der Gegensatz von Innerlichkeit und äußerem Gesetz, von religiöser Freiheit und kirchlicher Dogmatik, von geistiger Freiheit und Polizeistaat, ist in dieser Art zur Sicherung der „freien Selbstbestimmung des Menschen“, zur Wahrung der „sittlichen Würde der Persönlichkeit“<sup>4</sup> spezifisch-idealistisch-humanistisch.

Es kann dabei hier nicht entschieden werden (denn das ganze Problem ist noch ungelöst),<sup>4</sup> wie weit dieses Motiv des deutschen Idealismus schon in dem Kampf Luthers um die Freiheit des Evangeliums und des Gewissens gegenüber der römischen Kirche vorgebildet ist, oder gegenüber dem *de servo arbitrio*, dem *deus omnipotens*, dem *deus absconditus* Luthers etwas ganz Neues oder gar Luther Konträres ist. Ein vermittelndes Glied zum Idealismus hin ist da gewiß der Pietismus und der kirchliche Spiritualismus, aus dem Bethmann-Hollweg unmittelbar herkommt und durch dessen Medium hindurch er seinen idealistischen Freiheitsgedanken mit einem christlichen verschmilzt (s. 327 f.): denn auch hier ist es der Geist, der als befreiender fern von kalter ratio die Herzen umwandelt und aufweckt. Aber wie sehr man nun auch Luther kulturhistorisch oder weltanschaulich (seit Denifle u. Troeltsch, Holborn usw. einerseits, Gogarten und Karl Barth andererseits) von der Aufklärung abheben mag, Luther bleibt doch als geschichtliche Erscheinung die Gestalt, die das mittelalterliche System sprengte und damit allen freiheitlichen Gedanken Bahn brach, auch wo sie neben und zuletzt gegen ihn aus seinem Werke aufschossen. Es gilt doch, wie Otto Westphal einmal geurteilt hat („Von Herder zu Meinecke“): „Zugegeben, daß deut-

---

3. Daher die zentrale Stellung des Toleranz-Gedankens bei BH. In seiner praktischen Anwendung konsequent, ja abstrakt, radikal, was ihn von den Konservativen, auch von Fr. Wilhelm IV. unterscheidet. Vgl. oben S. 232 u. Anm. 27 dazu; S. 257 f.; zur kathol. Frage S. 314 ff. u. Anm. dazu.

4. Vgl. aus der zahlreichen Lit.: E. Hirsch, *Die idealistische Philosophie und das Christentum*. Ges. Aufs. Gütersloh 1926 (auf Fichte bezogen); derselbe, *Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit*. Tübingen 1938.

sche Reformation und deutsche Aufklärung allerdings keineswegs ‚identisch‘ sind: an der Tatsache zu zweifeln, daß es ein ununterbrochenes Bewußtsein von der Kontinuität des lutherisch-deutschen Protestantismus gegeben hat, sowohl im freisinnigen wie im positiven Lager, und hier gerade auch die liberalen Formen mit meinend und einschließend, ist nicht erlaubt.“<sup>5</sup> In dem Bewußtsein dieser Kontinuität hat jedenfalls Bethmann-Hollweg in seiner Weise auch gestanden, er hat den Anspruch darauf erhoben, die Einheit von Christentum und Deutschtum in Luther in seinem eigenen Denken festzuhalten und dabei wie dieser und noch reiner als er im Evangelium die Quelle für Glauben und Tun zu finden. Insofern darf man sein Denken sehr wohl „protestantisch“ nennen.

Es ist aber auch ebenso gewiß, daß die neu-lutherische Orthodoxie mit ihrem Interesse an der reinen Lehre und in ihrer engen Verkettung mit dem Staate der Reaktion jenes Motiv der geistig-religiösen Freiheit so nicht empfand, ja es als „Aufklärung“ verdächtigte. Denken wir an Bethmann-Hollwegs späteren Gegner Friedrich Julius Stahl.<sup>6</sup> Jüdischen Blutes und jüdischen Glaubens war er aus der Gesetzesreligion seiner Väter zum Luthertum übergetreten, verstand auch das evangelische Christentum wieder als Gesetz, baute es aus zu einem strengen System und verband es im Gedanken der Autorität aufs engste mit dem Gottesgnadentum der Monarchie. Bethmann-Hollweg erscheint neben ihm als der deutsche Mensch, von tieferem Gemüte, wärmerem Gefühl und in der Lauterkeit einer freien, nur im Gewissen gebundenen Überzeugung, die jeden Zwang in Glaubensdingen als unwürdig ablehnt. Es ist bei aller Kraft der Einseitigkeit doch fast wie die Frage eines Geschichtslosen, wenn Stahl fragt: „Was haben Luther oder Arndt mit Wolff, Kant, Goethe gemein?“<sup>7</sup> Und wie überheblich und trocken doktrinär klingt sein Urteilsspruch: „Die deutsche Poesie ruht in ihren

---

5. Theologie der dt. Geschichte? Hamb. 1933, S. 32, im genannten Kap.

6. Dazu jetzt Joh. Heckel, Der Einbruch d. jüd. Geistes . . . H. Z. Bd. 155, 1937, S. 506 ff.

7. Der Protestantismus als polit. Prinzip, Berlin 1853, S. 68.

höchsten Trägern auf Rationalismus und Pantheismus . . .“<sup>8</sup> In Bethmann-Hollweg lebte der ganze Reichtum der deutschen Kulturentwicklung seit Luther: die Befreiung des wissenschaftlichen Bewußtseins, die Differenzierung der Empfindung in Pietismus und Klassik, die Vertiefung des sittlichen Gedankens seit Kant und Schiller — und das alles suchte er zu verbinden mit den Zentralgedanken des Christentums und seinem persönlichen Glaubenserlebnis. Gewiß fehlt Bethmann-Hollweg die letzte Tiefe: weder der Pessimismus des Luthertums, noch die Schärfe der Aufklärung, noch die Ursprünglichkeit der Romantik eignet ihm; aber einen Eklektiker wird man ihn nicht nennen dürfen; er ist kein bloßer Mann der Bildung, oder gar des Sammelns: dazu ist seine Religion und ihr freiheitliches Prinzip zu selbständig empfunden und zu dominierend in seinem Lebensganzen.

Zweitens der Gedanke der Entwicklung, des werden des Reiches Gottes. — Auch dieser Gedanke ist in der bei Bethmann-Hollweg vorliegenden Form nicht lutherisch, sondern spiritualistisch und idealistisch. Der idealistische Entwicklungsgedanke geht auf den Reich-Gottes-Gedanken der „Schwärmer“ der Reformationszeit und aller von ihnen bestimmten Spiritualisten zurück, von denen Bethmann-Hollweg herkommt. Sie alle glauben in irgendwelcher Form an eine Perfektibilität der Welt und sind darin optimistischer als Luther. Alle Geschichtsphilosophien des Idealismus von Lessing bis Hegel kann man verstehen als „Reich-Gottes-Ideen“, d. h. als säkularisierte Umformung des neutestamentlichen Gedankens der Herrschaft, des Königreiches Gottes in einen Entwicklungsgedanken.<sup>9</sup> Die klassische Stelle für ein solches Verständnis des Reich-Gottes-Gedankens ist das Gleichnis vom Samenkorn, das als Bild des unaufhaltsamen Wachstums verstanden wird.

An Lessing erinnert Bethmann-Hollweg schon in seinem Begriff von der Geschichte als einem großen „Erziehungsplan

---

8. Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche, 29 akademische Vorlesungen, Berlin 1863, S. 65.

9. Emanuel Hirsch, Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens. Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie. Göttingen 1921.



Gottes“. Auch Fichtes Reich der sittlichen Persönlichkeiten klingt an. Seinem individuaethischen und pietistisch-subjektivistischen Ansatz entsprechend, empfindet sich Bethmann-Hollweg Hegel am fernsten stehend, dessen „Pantheismus“, also seinen objektiven Idealismus, er in Ludwig von Gerlach als einem Pseudohegelianer bekämpft;<sup>10</sup> gleichwohl ist sein Gedanke der Entwicklung, des „Fortschritts“ (der schon bei Hegel vorsichtig sich findet),<sup>11</sup> weiter die Zusammenordnung von Christentum und germanisch-abendländischer Welt im Gedanken der Freiheit, besonders der Reformation als Quelle der Freiheit<sup>12</sup> — gleichwohl sind das Gedanken, die Hegels „Philosophie der Geschichte“ parallel gehen. Nach seinem eigenen Zeugnis ist Bethmann-Hollweg direkt beeinflusst von Schelling (der ihn über Savigny hinausgeführt habe), am deutlichsten in dem schon genannten Gedanken der drei Stufen der Kirchengeschichte.<sup>13</sup> — Daß der Gedanke der Entwicklung als eines Fortschrittes so in der Mitte der Weltanschauung Bethmann-Hollwegs steht, beweist, daß in ihm, dem Schüler Savignys, zuletzt doch das Erbe der Aufklärung stärker war als das Erlebnis der Romantik.

10. Am schärfsten an Seegemund 7. 11. 51.

11. Vgl. Hegel, Philosophie der Geschichte, Ausgabe Lasson, S. 40: „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“. — Ebenso Reclam S. 53. — Lasson S. 135. 148: „Die Epochen der Weltgeschichte sind die Stufen in der Entwicklung der Freiheit.“ Recl. S. 96, Prinzip der Entwicklung; S. 98. Die Weltgeschichte stellt den Stufengang der Entwicklung des Prinzips dar, dessen Gehalt das Bewußtsein der Freiheit ist. (Deutlich ist, daß bei BH das Bewußtsein der Freiheit, das bei Hegel gemeint ist, sehr viel reeller, politischer verstanden wird! BH ein oder zwei Generationen später). — Recl. S. 54, „Endzweck der Welt“; S. 95: „Trieb zur Perfektibilität“, nicht bloß Veränderung.

12. Hegel, ebenda, Recl., S. 435 ff., 514 ff., 519 ff.: „Hiermit (in der Reformation) ist das neue, das letzte Panier aufgetan, um welches die Völker sich sammeln, die Fahne des freien Geistes, der bei sich selbst, und zwar in der Wahrheit ist und nur in ihr bei sich selbst.“

13. Vgl. Schelling's Werke a. a. O. S. 294 ff. Das Christentum ist den natürlichen Entwicklungsgesetzen unterworfen; 316, die verschiedene Stellung der germanischen und romanischen Völker zum Christentum, vgl. oben Anm. 82 zu S. 362.

## Quellen und Literatur.

**Der Nachlaß des Moritz August von Bethmann-Hollweg**, im Besitz der Familie v. BH, aufbewahrt auf Burg Rheineck, u. a. Briefe Fr. Wilh. IV. 1840/57, und BH an den König und an die Prinzessin

### Ergänzungen der Briefe BH' aus anderem Besitz:

- an die Söhne Felix (in Hohenfinow) und Theodor (Rheineck)
- an den Schwiegersohn Graf Albert Pourtalès (von seiner Tochter, Gräfin Harrach in München)
- an den Schwiegersohn Hans von Mutius (in Gellenau)
- an Ludwig von Gerlach, dazu wenige an Leopold und Otto von Gerlach (aus Besitz d. Familie G.)
- an Bunsen (Staatsarchiv Berlin-Dahlem)
- an Clemens Theodor Perthes (St. A. Hamburg)
- an Robert von der Goltz, Graf (Greifswald)
- an Frh. Alexander v. d. Goltz und dessen Sohn Hermann v. d. Goltz (Koblenz)
- an Savigny (aus Besitz der Gräfin Schönberg-Savigny)
- an Seegemund, Theologe, zuletzt Konsist. Rat in Frankfurt a. O. (umfaßt 1817—74. Zurückgegeben)
- an Wichern (Archiv Rauhes Haus Hamburg)
- an Hülsmann-Duisburg (zurückgegeben)
- an Hundeshagen-Heidelberg (U. B. Halle)
- an C. I. Nitzsch (U. B. Halle; z. T. zurückgegeben)
- an Schnorr v. Carolsfeld (St. B. Dresden)
- an Verschiedene, Altenstein, Zell (St. Berlin u. München. U. B. Bonn u. Halle)

Von den Briefen an Bethmann-Hollweg sind die wichtigsten außer von den Genannten, besonders von dem König, noch von ihm selbst nach Gruppen geteilt:

1. Von „christlichen Freunden“: Carl v. Lancizolle (nur noch teilweise), v. Poyda, v. Rappard, Anton Graf Stolberg, Adolf v. Thadden, Luise v. Schönberg, geb. Gräfin Stolberg-Wernigerode usw.
2. Von „Christen fremder Zunge“: Sir Culling Eardly, Lord Shaftesbury, Dr. Steane — Monod-Paris — Merle d'Aubigné-Brüssel, Genf — Vernet-Genf — Pilet-Genf — Groen Van Prinsterer-Holland usw.
3. Von Landferman, Schulrat in Koblenz, neben Hülsmann der wichtigste rheinische Berater.
4. Von Brandis-Bonn, Löbell-Bonn usw.
5. Von gelehrten Freunden neben Savigny Puchta der wichtigste, dazu Huschke-Breslau, Schrader-Tübingen.

6. Von Eichhorn, dem Minister, und von Mühler, dem späteren Präsident des EOK und Minister.
  7. Von Theologen: Dorner-Göttingen (neben C. I. Nitzsch)  
Ullmann-Karlsruhe (neben Hundeshagen-Heidelberg)  
Grüneisen-Stuttgart  
Lechler, Kapff und andere Württemberger  
Snethlage-Berlin, später auch Kögel-Berlin  
Sack-Bonn-Magdeburg  
Kling-Bonn  
Julius Müller-Halle, Tholuk-Halle  
Goebel-Koblenz  
Wilhelmi-Wiesbaden  
Wackernagel-Frankfurt a. M.  
Die Präsidien der Rheinischen Synoden: Albert, Gräber  
Die Generalsuperintendenten: Wiesmann, Schmidtborn  
Ball-Rade vorm Wald und die Elberfelder  
Runde-Oldenburg  
Liebner-Dresden, v. Falkenstein-Dresden u. a.
  8. Von Künstlern: Begas, Achtermann, Steinle, Cornelius, Olivier, Schnorr v. Carolsfeld, u. a.
  9. Die Briefe von Gelzer-Berlin, Basel.
- Als „Denkschrift“ wird zitiert eine umfangliche Denkschrift über Staat und Kirche für den Kronprinzen Friedrich Wilhelm 1869/70, eine Art politisches Testament.
- 

In die „Familien-Nachricht“, und zwar den I. Band, hat bisher Einsicht erhalten nur Walter Wendland, „auf einen Tag“ (Jahrb. f. brand. Kgsch. 1924, S. 5), der diese Lebensbeschreibung, die BH für seine Familie verfaßt hat, aber unrichtig als „Tagebuch“ bezeichnet. — Die von Wendland verwendeten Stellen werden jeweils angemerkt.

### Literatur.

(Nur soweit abgekürzt zitiert).

- Joh. Bachmann und Thd. Schmalenbach, Hengstenberg nach s. Leben und Wirken, 3 Bde, Gütersloh 1879—92.
- Moritz August von Bethmann-Hollweg, Versuche über einzelne Teile des Civilprozesses, Berlin-Stettin 1827.
- Grundriß zu Vorlesungen über den gemeinen und Preußischen Civilprozeß, 3. Ausgabe Bonn 1832.
  - Handbuch des Civilprozesses. Abt. I, Bd. 1, Bonn 1834.
  - Die Entstehung der Lombardischen Städtefreiheit, Bonn 1846.
  - Reaktion und Sonderthümlerei, ein Sermon an die Conservativen, Berlin 1848.
  - Die Gesellschaft des h. Vincenz de Paula, ein Verein für Innere Mission. Berlin 1849.

- Die Germanen vor der Völkerwanderung, Bonn 1850.
- Die Reaktivierung der Preußischen Provinziallandtage, Berlin 1851.
- Johannes Goßner, Berlin 1858. (Sonderdruck aus Z. f. k. Wiss. u. k. Leben, N. F. I, 1858).
- Der Civilprozeß des gemeinen Rechts in geschichtlicher Entwicklung, Bd. I, Bonn 1864.
- Erinnerung an Karl Friedrich von Savigny, als Rechtslehrer, Staatsmann und Christ, Weimar 1867 (Sonderdruck aus Zeitschrift für Rechtsgeschichte 1867).
- Christentum und bildende Kunst, nebst einer Blumenlese aus den Bekenntnissen eines großen deutschen Künstlers, Bonn 1875 (Vortrag auf dem Kirchentag Stuttgart 1857; Separatdruck ohne Anhang schon 1857).
- Über Gesetzgebung und Rechtswissenschaft als Aufgabe unserer Zeit, Bonn 1876.
- Willibald Beyschlag, Carl Immanuel Nitzsch. Eine Lichtgestalt der neueren deutsch-evangelischen Kirchengeschichte, Berlin 1872.
- Karl Ullmann, Berlin 1866.
- Friedrich von Bezold, Geschichte der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn 1920.
- L. Bonnet, Merle d' Aubigné, Genf o. J.
- Martin Boos, Der Prediger der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Seine Selbstbiographie, hrsg. von Joh. Goßner, Leipzig 1831.
- Kurt Borries, Preußen im Krimkrieg, Stuttgart 1930.
- Erich Botzenhart, Frh. vom Stein. Staatsgedanken. Aus seinen unveröffentlichten Geschichtswerken. Tübingen 1924.
- Die Staats- und Reformideen des Frh. vom Stein, Tübingen 1927.
- Chr. Carl Josias Frh. von Bünsen, Die Verfassung der Kirche der Zukunft, Hamburg 1845.
- Zeichen der Zeit, Briefe an Freunde über die Gewissensfreiheit und das Recht der christlichen Gemeinde, Bd I u. II, Leipzig 1855.
- Egon Cesar Conte Corti, Der Aufstieg des Hauses Rothschild, 1770—1830, Leipzig 1927.
- Das Haus Rothschild in der Zeit seiner Blüte. 1830—1871, Leipzig 1928.
- Hermann Dalton, Johannes Goßner, Berlin 1874.
- Paul Darmstädter, Das Großherzogtum Frankfurt. Ein Kulturbild aus der Rheinbundzeit. Frankfurt a/M. 1901.
- Deutscher Aufstieg, Bilder aus der Vergangenheit und Gegenwart der rechtsstehenden Parteien. Hrsg. von H. v. Arnim u. G. v. Below, Berlin o. J.
- Familien-Nachricht (Selbstbiographie BH, als Manuskript gedruckt, im Besitz der Familie) zwei Bände, Bonn 1876/78 (zit. FN I bzw. FN II).
- Erich Foerster, Die Entstehung der preußischen Landeskirche unter Friedrich Wilhelm III., 2 Bde, Tübingen 1905/06.
- Gedenkbuch der Familie von Bethmann, o. J., etwa 1895. Bearbeitet von Dr. Heinrich Pallmann.
- Martin Gerhardt, Johann Hinrich Wichern, 3 Bde, Hamburg 1927/31.



- Ernst Ludwig von Gerlach, Aufzeichnungen aus seinem Leben, hrsg. von Jakob von Gerlach, 2 Bde, Schwerin 1903.
- Zwölf politische Monatsrundschaun vom Juli 1851 bis dahin 1852. Berlin 1852.
- Denkwürdigkeiten aus dem Leben Leopolds von Gerlach. Hrsg. von seiner Tochter. 2 Bde, Berlin 1891/92.
- Hermann Frhr. v. d. Goltz, Die reformierte Kirche Genfs im 19. Jahrhundert, Basel und Genf 1862.
- Georges Goyan, Ozanam, Norv. éd. rev. et compl. Paris 1931.
- l'Église libre dans l'Europe libre. Paris 1920.
- K. Guggisberg, Das Christentum in Hallers „Restauration der Staatswissenschaft“, Zts. f. Kgsch. Bd. 55, 1936, S. 193 ff.
- Alexander Haldane, Memoirs of the Lives of Robert Haldane and James Alexander Haldane, 5. Ed. London 1855.
- Perthes' Handlexikon für evangelische Theologen, 3 Bde, Gotha 1890/91.
- Justus Hashagen, Der rheinische Protestantismus, Essen 1924
- Eberhard Hannay, Der Gedanke der Wiedervereinigung der Konfessionen in den Anfängen der konservativen Bewegung. Berlin, Diss. 1936.
- Adolf Hausrath, Richard Rothe und seine Freunde, 2 Bde, Berlin 1902—06.
- Johannes Heckel, Ein Kirchenverfassungsentwurf Friedrich Wilhelms IV. von 1847, in: Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte 43. Bd., Kanonist. Abt. XII, 1922, S. 444 ff.
- Der Einbruch des jüdischen Geistes in das deutsche Staats- und Kirchenrecht durch Friedrich Julius Stahl, Hist. Zeitschr. Bd. 155, 1937, S. 506 ff.
- Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, hrsg. von Friedrich Brunstädt, Reclam Leipzig 1924.
- Philosophie der Geschichte, Ausgabe Lasson, Phil. Bibl. Nr. 171.
- Emmanuel Hirsch, Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens. Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie. Göttingen 1921.
- Die idealistische Philosophie und das Christentum. Ges. Aufsätze. Gütersloh 1926.
- Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit. Ein Lesebuch. Tübingen 1938.
- Paul G. Hoffmann, Monarchisches Prinzip und Ministerverantwortlichkeit. Eine politische Studie, Jena 1911.
- Karl Holl, Luther, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, Tübingen 1921.
- Reinhard Hübner, Friedrich Julius Stahl und der Protestantismus. Rostock, Diss. 1928.
- Karl Bernhard Hundeshagen, Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen, (Von einem deutschen Theologen. Anonym) Frankfurt a/M. 1846
- Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik I, Wiesbaden. 1864.

- Ferdinand Kampe, Geschichte der religiösen Bewegung der neueren Zeit, 4 Bde, Leipzig 1852—60.
- Hans Kars, Kanzler und Kirche, Bismarcks grundsätzliche Einstellung zu den Kirchen während des Kulturkampfes. Gießen 1934.
- Rudolf Kayser, Henri Merle d' Aubigny. Zs. d. Vereins für Hamburgische Geschichte XXX 1929.
- Gustav Kramer, Carl Ritter, Ein Lebensbild nach seinem handschriftlichen Nachlaß dargestellt. 2 Bde, Halle 1864/70.
- Gustav Kramer, Die Stellung des Präsidenten Ludwig von Gerlach zum politischen Katholizismus, Breslau 1931.
- Erich Kaufmann, Studien zur Staatslehre des monarchischen Prinzips, Diss. Halle 1906.
- Carl Friedrich Ledderhose, Joh. Jänicke, d. ev. luth. Prediger an d. Böhmischen oder Bethlehemskirche zu Berlin nach s. Leben u. Wirken dargestellt. Hrsg. von G. Knak. Berlin 1863.
- E. Lecannet, Montalembert. D' après son Journal et sa Correspondance, 3 Bde Paris 1896/1902.
- Max Lenz, Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin, 4 Bde, Halle 1910 ff.
- Bernhard Lemke, Die kirchenpolitischen Systeme und ihr Einfluß auf die preuß. Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850 und die Verfassung des deutschen Reiches vom 11. August 1919. jurist. Diss. Breslau 1927.
- Wilhelm Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Teil III Höhe u. Niedergang des Idealismus. Teil IV Das Ende des Idealismus im Zeitalter Bismarcks, Gütersloh 1925 u. 1930.
- K. Mann und Th. Plitt, Der evangelische Bund, Basel 1847.
- Der evangelische Bund, die Konferenzen von Liverpool und London, Berlin 1852.
- Erich Marcks, Bismarck. Eine Biographie, Bd. I. Bismarcks Jugend 1815—1848. Stuttgart und Berlin 1909.
- Léon Maury, Le réveil religieux dans l' église réformée à Genève et en France 1810—1850, 2 Bde, Paris. 1892.
- Friedrich Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 4. Aufl., München-Berlin 1917.
- Radowitz und die deutsche Revolution, Berlin 1913.
- Bismarcks Eintritt in den christlich-germanischen Kreis, in: Hist. Zeitschr. Bd. 90, S. 56 ff., 1903.
- O. Meisner, Die Lehre vom monarchischen Prinzip im Zeitalter der Restauration und des Deutschen Bundes, Breslau 1913.
- Arnold Oskar Meyer, Die sittlichen Grundlagen der Politik Bismarcks, in: Deutsche und Engländer, Wesen und Werden in großer Geschichte, München 1937, S. 165 ff.
- Bismarcks Glaube, 4. Aufl. München 1936.
- Carl Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 4. Aufl. Tübingen 1924.
- Fr. Carl Frhr. v. Moser, Vorrede zu: Vertraute Briefe über protestantisches geistliches Recht (anonym), 3. Aufl., Frankfurt a/M. 1771.
- Julius Müller, Die evangelische Union, ihr Wesen und göttliches Recht, Berlin 1854.

- Reinhold Müller, Die Partei Bethmann-Hollweg und die orientalische Krisis 1853—56, Halle 1926.
- Ernst Müsebeck, Das preußische Kultusministerium vor 100 Jahren, Stuttgart-Berlin 1918.
- Albert von Mutius, Graf Albert Pourtalès, Ein preußisch-deutscher Staatsmann, Berlin (1933).
- Friedrich Nippold, (Hrsg.) Christl. Carl Josias Frhr. v. Bunsen, 3 Bde Leipzig 1868.
- Geschichte des Katholizismus seit der Restauration des Papsttums. Bd II von: Handbuch der neuesten Kirchengeschichte. Elberfeld 1883.
- Carl Immanuel Nitzsch, Urkundenbuch der evangelischen Union, Bonn 1853.
- Carl Paira, Staat und Kirche bei Alexander Vinet, Stuttgart-Gotha 1922.
- Dr. Heinrich Pallmann, Simon Moritz von Bethmann und seine Vorfahren, Frankfurt a. M. 1898.
- Hermann von Petersdorff, König Friedrich Wilhelm der Vierte, Stuttgart 1901.
- Kleist-Retzow, Stuttgart-Berlin 1907.
- L. v. Ranke, Aus dem Briefwechsel Friedrich Wilhelms IV. mit Bunsen, Leipzig 1873.
- Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl. hrsg. von Albert Hauck, Leipzig 1896 ff. (zit.: RE).
- Johann Nepomuk Ringseis, Erinnerungen, in: Histor. Polit. Blätter, Bd. 75—81 und 85.
- Erinnerungen des Dr. Joh. Nep. Ringseis, gesammelt von Emilie Ringseis, 1—4, Regensburg-Amberg 1886/92.
- Dr. Joh. Nep. v. Ringseis. Ein Lebensbild, zusammengestellt von Bettina Ringseis, Regensburg 1909.
- Gerhard Ritter, Stein. Eine politische Biographie. Stuttgart-Berlin 1931.
- Caroline von Rochow und Marie de la Motte-Fouqué, Vom Leben am preußischen Hofe 1815—52, Berlin 1908.
- Briefwechsel zwischen dem Kriegsminister Grafen (Albrecht) von Roon und Clemens Theodor Perthes, Professor der Rechte in Bonn, aus den Jahren 1864—67, hrsg. von Otto Perthes, Breslau 1896.
- Hans Rosenberg, Theologischer Rationalismus und vormärzlicher Vulgär-liberalismus, Hist. Zeitschr. Bd. 141, 1930, S. 497 ff.
- Johann Michael Sailer, Aus Fenebergs Leben, München 1814; 2. Aufl. Sulzbach 1841.
- Erich Seeberg, Gottfried Arnold, Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit, Meerane in Sa. 1923.
- Adolf von Harnack, Tübingen 1930.
- Reinhard Seeger, Friedrich Engels, Die religiöse Entwicklung des Spät pietisten und Frühsozialisten, Halle 1935.
- Johannes Seitz, Entstehung und Entwicklung der Preußischen Verfassungsurkunde im Jahre 1848. Diss. Greifswald 1909.
- Fr. Wilh. Jos. v. Schelling, sämtliche Werke, 2. Abt. 3. u. 4. Bd., Stuttgart-Augsburg 1858, Philosophie der Offenbarung.

- Franz Schnabel, Der Zusammenschluß des politischen Katholizismus in Deutschland im Jahre 1848, Heidelberg 1910.
- Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, Bd. IV Die religiösen Kräfte, Freiburg 1937.
- Walter Schmidt, Die Partei Bethmann-Hollweg und die Reaktion in Preußen, 1850—58. Berlin 1910.
- Heinrich Schrörs, Die Kölner Wirren (1937), Berlin-Bonn 1927.
- Richard Schwemer, Geschichte der Reichsstadt Frankfurt a. M. 1814—1866, I. u. II. Bd. Frankfurt a/M. 1910/12.
- Rudolf Smend, Die Preußische Verfassungsurkunde im Vergleich mit der Belgischen, Jur. Diss. Göttingen 1904.
- Friedrich Julius Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 1840; 2. Aufl. Erlangen 1862.
- Die Philosophie des Rechts, 2. Aufl. I, II 1, 2, Heidelberg 1845—47.
- Der christliche Staat, Berlin 1847.
- Die Revolution und die constitutionelle Monarchie, Berlin 1848.
- Der Protestantismus als politisches Prinzip, Berlin 1853.
- Wider Bunsen, Berlin 1856.
- Die lutherische Kirche und die Union, Berlin 1860.
- Siebzehn parlamentarische Reden und drei Vorträge, Berlin 1862.
- Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche, Berlin 1863.
- Freiherr vom Stein, Briefwechsel, Denkschriften und Aufzeichnungen. Bearbeitet von Erich Botzenhart, Berlin 1931 ff.
- Horst Stephan u. Hans Leube, Handbuch der Kirchengeschichte, IV. Teil, Die Neuzeit, Tübingen 1931.
- Otto Graf zu Stolberg-Wernigerode, Anton Graf zu Stolberg-Wernigerode, ein Freund und Ratgeber König Friedrich Wilhelms IV., München-Berlin 1926.
- Adolf Stoll, Karl Friedrich von Savigny, 2 Bde, Berlin 1927/29.
- Hermann Storz, Staat und katholische Kirche in Deutschland im Lichte der Würzburger Bischofsdenkschrift von 1848, Bonn 1934.
- Gottfried Thomasius, Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Baierns, Erlangen 1867.
- Heinrich von Treitschke, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, 5 Bde., Leipzig 1879 ff.
- Ausgewählte Schriften, 2 Bde., 2. Aufl., Leipzig 1907.
- Fritz Vignier, Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum, München-Berlin 1913.
- Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts, München-Berlin 1924.
- Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus, Möhler, Diepenbrock, Döllinger, München-Berlin 1926.
- Wach, M. A. v. Bethmann-Hollweg, in: ADB XXII 1880, S. 762 ff.
- Johannes Wendland, Hermann von der Goltz in Basel (1865/73) und die kirchlich-theologischen Kämpfe seiner Zeit, Basel 1933.
- Walter Wendland, Studien zur Erweckungsbewegung in Berlin, Jahrb. f. brandenb. Kirchengesch., 19. Jhg., Berlin 1924.
- Die Entstehung des evangelischen Ober-Kirchenrates, ebd., 28. Jhg., Berlin 1933.
- Siebenhundert Jahre Kirchengeschichte Berlins, Berlin-Leipzig 1930.



- Verhandlungen der 4. Rheinischen Provinzialsynode August/September 1844, Barmen 1845.
- Verhandlungen der Evangelischen Generalsynode zu Berlin vom 2. Juni bis zum 29. August 1846, Berlin 1846.
- Die Verhandlungen des Wittenberger Vereins für Gründung eines deutschen evangelischen Kirchenbundes im September 1848. Berlin 1848.
- Die Verhandlungen des 4. Dt. Evangelischen Kirchentags zu Elberfeld im September 1853, Berlin 1853.
- Die Verhandlungen des 7. Dt. Evangelischen Kirchentags zu Frankfurt a. M. im September 1854, Berlin 1854.
- Die Verhandlungen des 9. Dt. Evangelischen Kirchentags zu Stuttgart im September 1857, Berlin 1857.
- Verhandlungen der Versammlung evangelischer Christen Deutschlands und anderer Länder vom 9.—17. September 1857 in Berlin, Berlin 1857.
- Die Verhandlungen der kirchlichen Oktober-Versammlung in Berlin vom 10.—12. Oktober 1871, Berlin 1872.
- Verhandlungen der preußischen Kammern, I. Kammer, Berlin 1849.
- Stenographische Berichte über die Verhandlungen der am 13. 11. 1852 einberufenen Kammern, II. Kammer, Berlin 1853.
- Evangelische Kirchenzeitung, hrsg. von E. W. Hengstenberg, Berlin 1827 ff. (zit.: Ev. K. Ztg.).
- (Bonner) Monatsschrift für die evangelische Kirche der Rheinprovinz und Westfalens, Bonn 1842 ff. (BM).
- Neue Preußische Zeitung (Kreuz-Zeitung) Berlin 1848 ff.
- Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, hrsg. von C. I. Nitzsch, A. Neander u. Julius Müller, Berlin 1852 ff. (Zs. f. k. W. u. k. L.).
- Protestantische Monatsblätter für innere Zeitgeschichte, hrsg. von Heinrich Gelzer (unter Mitwirkung u. a. von BH), Gotha 1851 ff. (PM).
- Preußisches Wochenblatt zur Besprechung politischer Tagesfragen, hrsg. von Jasmund, Berlin 1852 ff. (W. Bl.).

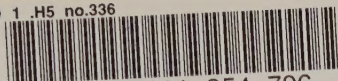


[illegible]

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

D 1 .H5 no.336



3 8198 311 854 796  
Der bayerisch-badische Gebiets UI main  
THE UNIVERSITY OF ILLINOIS AT CHICAGO

D 1

Die

D

M

D

1

H5

Historische Studien

no.336-338



